E 21470 F

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

103. Jahrgang Heft 1 März 2006

Thomas Söding
Kreuzerhöhung

Matthias Morgenstern
Halachische Schriftauslegung

Kirsten Huxel
Die Kirchentheorie Emanuel Hirschs

Jürgen Werbick
Theologie der Religionen und kirchliches Selbstverständnis

Martin Heckel
Theologie zwischen Staat und Kirche im freiheitlichen Verfassungsrecht

Rudolf Smend
Zur Vollendung der »RGG« und der »TRE«

PROCESSED
MAY 03 2006
GTU LIBRARY

Mohr Siebeck

Zeitschrift für Theologie und Kirche

103. Jahrgang (2006), Heft 1

THOMAS SÖDING, Kreuzerhöhung. Zur Deutung des Todes Jesu nach Johannes **2**

MATTHIAS MORGENSTERN, Halachische Schriftauslegung. Auf der Suche nach einer jüdischen »Mitte der Schrift« **26**

KIRSTEN HUXEL, Die Kirchentheorie Emanuel Hirschs **49**

JÜRGEN WERBICK, Theologie der Religionen und kirchliches Selbstverständnis aus der Sicht der katholischen Theologie **77**

MARTIN HECKEL, Theologie zwischen Staat und Kirche im freiheitlichen Verfassungsrecht **95**

RUDOLF SMEND, Zur Vollendung der »Religion in Geschichte und Gegenwart« und der »Theologischen Realenzyklopädie« **143**

Autoren. Prof. Dr. Th. Söding, Nienborgweg 24, 48161 Münster – PD Dr. M. Morgenstern, Lehrstuhl für Religionswissenschaft und Judaistik, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen – PD Dr. K. Huxel, Eberhardstraße 13, 72072 Tübingen – Prof. Dr. J. Werbick, Seminar für Fundamentaltheologie, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster – Prof. Dr. iur. Dr. theol. h.c. M. Heckel, Lieschingstraße 3, 72076 Tübingen – Prof. Dr. R. Smend, Thomas-Dehler-Weg 6, 37075 Göttingen.

Manuskripte werden zusammen mit den identischen Textdaten auf Diskette ausschließlich an die Redaktion erbeten: Dr. Peter Zocher, Evangelisch-Theologische Fakultät, Vereinigte Evangelische Seminare, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster. Der maximale Umfang des Manuskripts sollte 25 ZThK-Druckseiten nicht überschreiten. Da die ZThK keinen Rezensionsteil enthält, bittet die Redaktion, von der Zusendung von Rezensionsexemplaren abzusehen. Unaufgefordert zugegangene Bücher können nicht zurückgeschickt werden.

Die Annahme zur Veröffentlichung erfolgt schriftlich und unter dem Vorbehalt, daß das Manuskript nicht anderweitig zur Veröffentlichung angeboten wurde. Mit der Annahme überträgt der Autor dem Verlag das ausschließliche Verlagsrecht. Das Verlagsrecht endet mit dem Ablauf der gesetzlichen Urheberschutzfrist.

Der Autor behält das Recht, ein Jahr nach der Veröffentlichung einem anderen Verlag eine einfache Abdruckgenehmigung zu erteilen. Bestandteil des Verlagsrechts ist das Recht, den Beitrag fotomechanisch zu vervielfältigen und zu verbreiten und den Beitrag in einer Datenbank zu speichern und auf Datenträger oder im Online-Verfahren zu verbreiten.

Abonnement. Jährlich erscheint ein Band zu vier Heften mit je etwa 120–130 Seiten im Verlag Mohr Siebeck, Postfach 2040, 72010 Tübingen, Deutschland.

Neu- und Abbestellungen sowie sonstige Fragen zum Bezug der Zeitschrift bitte an die Verlagsanschrift, per Fax +49-(0)7071-51104 oder an journals@mohr.de. Abbestellungen sind zum Jahresende für das folgende Jahr möglich. Das Abonnement kostet im Jahr 2006 für Privatpersonen € 64,– pro Band, für Institutionen € 114,– pro Band, für Studenten € 32,– pro Band, jeweils zuzüglich Versandkosten. Einzelhefte sind für je € 33,– erhältlich, die Einbanddecke des Jahresbandes für € 13,50. Zurückliegende Jahrgänge auf Anfrage.

Internet. Die ZThK ist auch online im Volltext abrufbar. Zur Zeit ist die Online-Fassung für alle Individualbezieher und institutionelle Abonnenten kostenlos. Der Online-Zugang wird von Ingenta zur Verfügung gestellt, einem der führenden Anbieter von Online-Plattformen für Zeitschriften. Abonnenten müssen sich dort registrieren und ihre Subskription der Online-Ausgabe freischalten lassen. Entsprechende Informationen finden Sie auf unserer website unter der Adresse *www.mohr.de/jrnl/zthk/volltext_zugang.htm.*

Anzeigen. Mediadaten und Buchung über Tilman Gaebler, Postfach 113, 72403 Bisingen, Deutschland, Telefon +49-(0)7476-3405, Fax +49-(0)7476-3406.

Diesem Heft ist je ein Prospekt der W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart, der Deutschen Bibelgesellschaft, Stuttgart, sowie unseres Verlages beigelegt.

Gedruckt auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier entsprechend ANSII NISO Z39.48-1988.

© 2006 Mohr Siebeck GmbH & Co. KG Tübingen – Alle Rechte vorbehalten. – **ISSN 0044-3549**

Redaktionelle Mitteilung

Seit dem Umzug der Redaktion von Tübingen nach Münster im Jahr 2002 hat Michael Korthaus die *Zeitschrift für Theologie und Kirche* redaktionell betreut. Er hat die damit verbundenen Arbeiten der Korrespondenz, Planung und Textgestaltung mit großer Sorgfalt und Umsicht wahrgenommen und weder Zeit noch Mühe gescheut, damit die Hefte pünktlich zum vorbestimmten Termin erscheinen konnten. Er wechselt jetzt in einen anderen Aufgabenbereich. Ihm sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Mit dem neuen Jahrgang übernimmt Peter Zocher das Amt des Redakteurs. An ihn sind künftig alle Beiträge für die Zeitschrift einzusenden. Er sei mit den besten Wünschen willkommen geheißen.

Georg Siebeck
Michael Beintker

Kreuzerhöhung

Zur Deutung des Todes Jesu nach Johannes[1]

von

Thomas Söding

1633 malt Rembrandt eine Kreuzesaufrichtung, die heute in der Alten Pinakothek München zu sehen ist[2]. Das Bild zeigt einen dramatischen Moment der Leidensgeschichte Jesu: Ein grausames »Schauspiel« (Lk 23,48) läuft auf seinen Höhepunkt zu. Noch ist Jesus nicht tot. Aber er ist schon ans Kreuz genagelt: ein wehrloses Opfer, ein Mann der Schmerzen. Man stellt das Kreuz hoch auf, um den Gekreuzigten zu quälen und ihn öffentlich bloßzustellen. Sein entsetzlicher Anblick soll der Abschreckung dienen. Die Aufrichtung des Kreuzes ist die letzte Aufgabe der Henkersknechte – eine schwere körperliche Arbeit, ein schrecklicher Abschluß ihres blutigen Handwerks. Erst wenn der Gekreuzigte am Längsbalken hängt, setzt der grausame Mechanismus ein, der schließlich zum Erstickungstod des Gekreuzigten führt.

Rembrandt hat sich in der »Kreuzaufrichtung« selbst ins Bild gesetzt. Ein Mann mit blaugrünem Barett hilft den Soldaten beim Aufstellen des Kreuzes. Dieser Mann trägt die Gesichtszüge des Künstlers. Mitten in der Kreuzigungsszene sieht man ein Selbstportrait Rembrandts. Die Botschaft ist von harter Klarheit: Der Maler kann und will die Schuld am Tode Jesu nicht auf andere abwälzen, nicht auf Pilatus und die Römer, schon gar nicht auf »die Juden«. Er selbst ist dabei; es geht um ihn und seine Schuld. Diese Einsicht, gegen die sich alles sträubt, ist das Herzstück der Erinnerung an Jesu Tod: »Gestorben für *unsere* Sünden!«, lautet das älteste Glaubensbekenntnis der Urchristenheit (I Kor 15,3–5). Das Bekenntnis rief und ruft Protest hervor. Es ist skandalös. Wer hat so viel verbrochen, daß der Sohn Gottes für ihn gestorben ist? Wer kann mit – und wer kann ohne den Kreuzestod Jesu leben?

Rembrandts Bild arbeitet mit dem Spiel von Hell und Dunkel. Ein geheimnisvolles Licht fällt von oben her auf den Gekreuzigten: Gott rückt den Gekreuzig-

---

[1] Ausgearbeiteter Text einer Gastvorlesung im Katholisch-Theologischen Seminar der Universität Dortmund am 30. November 2004. Den Kollegen, besonders Detlev Dormeyer, sei für die konstruktive Diskussion herzlich Dank gesagt.

[2] Vgl. Ch. Tümpel, Rembrandt – all paintings in colour, New York 1993, 133; F.-A. von Metzsch, Bild und Botschaft II. Biblische Geschichten auf Bildern der Alten Pinakothek München, 2004, 75.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, Bd. 103 (2006), S. 2–25
© Mohr Siebeck – ISSN 0044-3549

ten ins rechte Licht. Der Gekreuzigte ist eine Lichtgestalt. Er ist eine Lichtquelle. Von ihm her fällt das Licht gerade auf das Gesicht des Mannes, der die Züge des Malers trägt. Der durch das Licht des Gekreuzigten als einer identifiziert wird, der mitmacht bei der Aufrichtung des Kreuzes, wird zugleich als einer identifiziert, der nicht ins Dunkel der Nacht, sondern ins Licht der Gnade gestellt wird. Dasselbe Licht, das ihn als Mitschuldigen identifiziert, leuchtet auf seinem Gesicht als Licht der Erlösung. Jesus, den er mit gekreuzigt hat, ist sein Heiland. Er ist es nicht trotz seiner Kreuzigung, sondern als der Gekreuzigte.

Rembrandt hat die Leidensgeschichte Jesu im Neuen Testament genau gelesen; er hat sie als Unheils- und mehr noch als Heilsgeschichte verstanden, als Geschichte von Schuld und Sühne, von großer Sünde und übergroßer Gnade. Rembrandt hat die synoptische Passionsgeschichte im Blick; denn im Hintergrund sieht man, den Betrachter anblickend, den heidnischen Hauptmann, der ausrufen wird: »Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn« (Mk 15,39 par.) resp. »ein Gerechter« (Lk 23,47). Das Motiv und die Lichtführung aber sind johanneisch inspiriert. Die Kreuzaufrichtung malt der Vierte Evangelist zwar so wenig aus wie die Synoptiker. Er begnügt sich mit dem Halbsatz: »... als sie ihn kreuzigten ...« (Joh 19,26). Aber daß der Gekreuzigte nicht nur das unschuldige Opfer politisch-religiöser Gewalt, sondern als Opfer der »Retter der Welt« (Joh 4,42, vgl. I Joh 4,14) ist, als Erniedrigter der Erhöhte, in seinem Sterben die Quelle des Lebens – das hat der Vierte Evangelist in so scharfen Kontrasten, so hellen Farben und so starken Brechungen gezeichnet wie keiner der Synoptiker.

I. Fragestellung

Dreimal spricht Jesus nach dem Johannesevangelium von seiner Erhöhung[3]. Im Schulgespräch mit Nikodemus, dem »Lehrer Israels« (3,10), einem Ratsherrn der Juden (3,1), redet er von der Erhöhung des Menschensohnes (3,14), um zu erklären, daß alles Heil der Welt ein Geschenk Gottes ist, nämlich das denkbar größte: die Gabe seines ureigenen Sohnes (3,16). Im Streitgespräch mit Juden, die halb an ihn glauben, sagt er, daß sie den Menschensohn erhöhen werden, um dann zu erkennen, daß »Ich bin« (8,28). An der dritten und letzten Stelle schließlich, einer Offenbarungsrede vor Juden und Griechen, sagt Jesus, daß er als erhöhter Menschensohn alle zu sich ziehen werde (12,32); der Evangelist kommentiert: »Dieses sagte er, um anzuzeigen, welchen Todes er stürbe« (12,34). Alle drei Stellen sprechen vom Menschensohn; die erste bringt das gött-

[3] Grundlegend: W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NTA XXI 1/2), (1959[1]) 1979[3].

liche »Muß« zum Ausdruck, eine theologische Notwendigkeit, die zweite die Aktivität von Menschen, die verstrickt sind in Schuld und Unwissenheit, über denen sich aber dennoch der Himmel Gottes öffnet; die dritte und letzte richtet den Blick ganz auf Jesus und seine Aktivität, die Verwirklichung umfassenden Heiles.

Alle Aspekte dieser Deutung des Todes als Erhöhung und der Erhöhung als Kreuzigung sind eine johanneische Eigenart. Denn Erhöhung ist im Urchristentum durchgängig ein *terminus technicus* der Auferweckungstheologie. Auferweckung und Erhöhung sind nicht identisch, aber eng miteinander verbunden. Die Auferweckung geschieht »im Zuge der Erhöhung«[4]. Die Auferweckung meint die Überwindung des Todes, das Verlassen des Grabes, den Beginn des neuen, ewigen Lebens; die Erhöhung hingegen die Partizipation des auferstandenen Gottessohnes an der Macht und Herrlichkeit, am Gottsein Gottes, des Vaters. So heißt es im Philipperhymnus, daß Gott den Gekreuzigten »über alle erhöht und ihm den Namen gegeben hat, der über allen Namen ist« (Phil 2,6–11). Die Schriftbasis liefert dem Urchristentum der Davidpsalm 110[5]. Diesen Psalm hat auch Jesus zitiert (Mk 12,35ff). Er prägt das Bild vom »Sitzen zur Rechten Gottes«. Gott fordert den messianischen König auf, den himmlischen Platz inmitten seines Thrones einzunehmen, der seiner Stellung entspricht: vollkommenen Anteil zu haben an Gottes Macht im Gericht und in der Verwirklichung kosmischen Heiles.

Diese Deutung steht im Zentrum theologischer Debatten, die an die Substanz gehen. In anderen Schriften des Neuen Testaments wird der Gegensatz betont, der zwischen Jesu Tod und seiner Erhöhung herrscht (Apg 2,14–36; Phil 2,6–11; Hebr 2,15–18; vgl. I Petr 5,6). Löst Johannes ihn auf? Gegen ihn wird, nicht zuletzt wegen seiner Erhöhungschristologie, der Vorwurf erhoben, er nehme das Menschsein Jesu, sein Leiden und Sterben nicht ernst. Tatsächlich haben sich die Doketisten auf das Vierte Evangelium gestürzt[6] – aber nicht nur sie, sondern auch Arianer wie Anti-Arianer[7]. Der Erste Johannesbrief ist gegen die allzu menschliche, im jüdischen wie griechischen Kontext geradezu unausweichliche Skepsis von Johanneern angeschrieben, daß in Jesus von Nazareth, einem Men-

---

[4] H. Schlier, Über die Auferstehung Jesu, 1968, 24f.

[5] Vgl. M. Hengel, Ps 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes (in: C. Breytenbach / H. Paulsen [Hg.], Anfänge der Christologie. FS Ferdinand Hahn, 1991, 43–73); ders., »Setze dich zu meiner Rechten!« Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1 (in: M. Philonenko [Hg.], Le Trône de Dieu [WUNT 69], 1993, 108–194).

[6] Vgl. T. Nagel, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert (ABG 2), 2000.

[7] Vgl. Ch. Uhrig, »Und das Wort ist Fleisch geworden«. Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen und vornizänischen Patristik (Münsterische Beiträge zur Theologie 63), 2004.

schen von Fleisch und Blut, Gott selbst ganz und gar Anteil am Leben der Menschen genommen haben soll[8]. Wird diese Skepsis vom Vierten Evangelium genährt? *Ernst Käsemann* hat den johanneischen Jesus als »über die Erde wandelnden Gott« gesehen, der frei von Zweifeln und Versuchungen seinen Weg gehe und das Leid nicht wirklich an sich heranlasse[9]. *Jürgen Becker*, weit differenzierter, sieht die inkarnatorische Deutung des Johannes als eine Eintragung ignatianischer Theologie[10]. Ist die gehorsame Erniedrigung des präexistenten Gottessohnes, die der Philipperhymnus (2,6–11) besingt, im Johannesevangelium konterkariert?

II. Die Erniedrigung des Gottessohnes

Bei Johannes fehlt ein Gedanke wie der des Hebräerbriefes, daß Jesus »in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist« (Hebr 4,15) und, »obwohl Gottessohn, durch Leiden den Gehorsam gelernt« hat (Hebr 5,8). Das schließt aber keineswegs aus, daß Joh 1,14: »Und das Wort ist Fleisch geworden«, radikal ernstgenommen ist: Jesu Judesein ist stark betont[11]. Jesus zeigt nach Johannes mehr Gefühle als nach den Synoptikern: Er weint um den toten Lazarus (11,35). Leidet er auch?

---

[8] Die Diskussion ist allerdings kontovers. U. Wilckens (U. Wilckens, Die Gegner im 1. Johannesbrief, in: A. v. Dobbeler / K. Erlemann / R. Heiligenthal [Hg.], Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS Klaus Berger, 2000, 477–500) sieht eine Parallele zu Joh 6 und vertritt die These, »daß die Gegner ihrerseits die Gottessohnschaft Jesu bestreiten um der Wahrheit des Gottesbekenntnisses willen« (aaO 483); demnach würde es sich um judenchristliche Vorbehalte gegen die johanneische Hochchristologie handeln. R.E. Brown hingegen urteilt, es sei gerade die Heilsbedeutung des Menschseins Jesu, die in Frage gestellt würde (R.E. Brown, Ringen um die Gemeinde Der Weg der Kirche nach den johanneischen Schriften, 1982, 84–92); ähnlich urteilt J. Frey, Die johanneische Eschatologie III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (WUNT 117), 2000, 59.62–57 (zu II Joh 7). Ob dies schon Doketismus ist (G. Strecker, Die Johannesbriefe [KEK 14], 1989, 131–139; auch H.-J. Klauck, Der Erste Johannesbrief [EKK XXIII/1], 1991, 41f), ist ein Definitionsproblem.

[9] E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, (1966) 1980[4], 17.

[10] J. Becker, Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick, 2004, 127f.

[11] Vgl. meinen Beitrag: Th. Söding, »Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?« (Joh 1,46). Zur Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium (NTS 46, 2000, 21–41).

1. Gethsemane

Signifikant ist der Unterschied zur synoptischen Gethsemane-Tradition (Mk 14,32–42)[12]. Sie erzählt, Jesus habe, Ps 42 im Sinn, bekannt: »Meine Seele ist zu Tode betrübt« (Mk 14,34). Der Grund dieser Betrübnis ist die Angst vor dem Leiden und Sterben. Denn unmittelbar danach bittet er seinen Vater um Verschonung, auch wenn er dann mehr noch um die Erfüllung des Willens Gottes bittet, koste er ihn auch das Leben (Mk 14,36). Lukas fügt hinzu, Jesus habe Blut und Wasser geschwitzt (22,44), so intensiv habe er gebetet und gelitten.

Anders hingegen die johanneische Variante[13]: Zwar schreibt auch der Vierte Evangelist, Jesus habe zu Gott gesagt: »Jetzt ist meine Seele erschüttert« (Joh 12,27). Aber er betet nicht in der Einsamkeit, sondern vor aller Ohren, um die Hörer – die Jünger und indirekt auch schon die Griechen, die ihn jetzt schon sehen wollen, aber erst nach Ostern sehen können – teilhaben zu lassen an seinem Wissen über seinen Weg, seinen Auftrag und sein Geschick (12,30), kurz: an seiner Einheit mit dem Vater (10,30), an der alles Heil hängt. Weil Jesus weiß, wer Gott ist und was auf ihn zukommt, stellt er nach Johannes die rhetorische Frage: »Was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde?« und gibt selbst die Antwort: »Aber deshalb bin ich in diese Stunde gekommen« (Joh 12,27). Das Wissen um seine Sendung prägt sein Reden mit Gott. Später wird er vom »Kelch« reden, den sein Vater ihm »gegeben« hat und den zu »trinken« er nicht fehlen wird (18,11).

Aber dieses Vorherwissen und Einverständnis hindert ihn nicht, es führt ihn vielmehr dahin, Gott zu *bitten.* Die Gebetsbitte indes hat nichts mit einer Verschonung vor dem Leiden zu tun; sie geht auf den Sinn des Kreuzestodes Jesu: »Vater, verherrliche deinen Namen« (12,28). Diese Bitte weist nicht nur auf das hohepriesterliche Gebet Joh 17 voraus, sondern entspricht auch, in johanneischer Terminologie, der synoptischen Jesusbitte: »Nicht was ich will, sondern was du willst« (Mk 14,36). Allerdings ist das Motiv des Willens Gottes, der, isoliert, dezisionistisch verstanden werden könnte, theologisch gefüllt: Wie im Vaterunser[14] geht es um den Namen Gottes[15], mit dem Gott sich ansprechbar

---

[12] Vgl. R. Feldmeier, Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemane-Erzälung als Schlüssel der Markuspassion (WUNT II/21), 1987.

[13] Die Differenz akzentuiert J. Frey, Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker (in: Th. Söding [Hg.], Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? [QD 203], 2003, 60–118), 86–93 (mit zahlreichen weiteren Beobachtungen – und allerdings auch der These, Johannes weise die markinische Gethsemane-Tradition »aus theologischen Gründen« [aaO 92] zurück).

[14] Aufgearbeitet und reflektiert von W. Thüsing, Studien zur neutestamentlichen Theologie (WUNT 82), 1995, 265–294.

[15] Die systematisch-theologischen Konsequenzen im Horizont der Theodizeefrage

macht, aber gleichzeitig als Gott vor jeder menschlichen Attacke auf seine Heiligkeit schützt, und es geht um die Herrlichkeit Gottes, den überwältigenden Glanz seiner Gegenwart, in dem er sich zugleich zeigt und verbirgt, um seine Gottheit zu manifestieren und intakt zu erhalten. Die Bitte Jesu wird von Gott, dem Vater, sogleich erhört, und zwar in Form einer Verheißung: »Wie ich verherrlicht habe, werde ich wieder verherrlichen!« (12,28). Dieses Wort ist an Jesus gerichtet (anders als die großen deutschen Bibelübersetzungen den Eindruck erwecken, die ein »ihn« einfügen), aber so, daß die Menge es wahrnimmt, die einen zwar nur als Donner, die anderen hingegen als Wort, das ein Engel Jesus sagt (12,29); der Evangelist ist es, der, von der Erinnerung des idealen Hörers geprägt, den genauen Wortlaut und Wortsinn den Lesern des Buches tradiert. Daß Gott seinen Namen verherrlicht *hat,* verweist auf das irdische Wirken Jesu zurück, das in der Auferweckung des Lazarus kulminiert; daß er wieder verherrlichen *wird,* auf Jesu Kreuzerhöhung.

Wie in der synoptischen Tradition wird Jesus bei Johannes vor seinem Leiden als Beter gezeichnet; wie dort ist er bis in seiner Seele Grund erschüttert; aber anders als dort nicht aus Angst vor dem Tode, sondern aus seiner prophetischen Anteilnahme an der Leidensgeschichte der Menschen und aus seiner unablässigen Liebe zu ihnen (vgl. 13,1f). Sein Passionsgebet ist nicht von der Dramatik des Gerechten geprägt, der im Angesicht des Todes um die Treue zu seiner Sendung ringt, sondern von der Dramatik des Heilsplanes Gottes, der seinen Namen durch Jesus verherrlicht, und zwar bis zur äußersten Konsequenz, die sich im Tode zeigt. Die Zusage Gottes ist nicht das rettende Wort in der Not, sondern die öffentliche Bestätigung derjenigen Einheit zwischen Vater und Sohn, die Jesus zum Beter hat werden lassen. Diese Einheit aber relativiert nicht das, was man später das wahre Menschsein Jesu nennen wird, sondern setzt es voraus und betont es in theozentrischer Perspektive.

2. *Ecce homo*

In der gesamten Passionsgeschichte betont Johannes die Hoheit Jesu. Jesus weiß um sein Geschick (13,1f); er stellt in langen Abschiedsreden (Joh 14–16) und in einem intensiven Abschiedsgebet (Joh 17) seine Jünger auf seinen Tod und die Zeit nach seinem Tode ein. Vor Pilatus nutzt er die ihm aufgezwungene Notwendigkeit der Prozessverteidigung als Gelegenheit einer letzten Offenbarung sei-

---

des 20. Jhdt. bedenkt von den biblischen Wurzeln her V. Lenzen, Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem), 2002.

ner Sendung, kompromisslos, mit größtem Anspruch und in höchster Intensität: »Ich bin ein König« (18,37)[16].

Der Vergleich mit den Synoptikern zeigt freilich, daß auch dort Jesus prophetisch weiß, was auf ihn zukommt; nach der Markuspassion ist es gleichfalls Jesus, der durch sein klares Reden und sein beredtes Schweigen hintergründig den Pilatusprozess beherrscht (Mk 15,1–15). Vielleicht muß man auch in historischer Perspektive viel stärker mit einem prophetischen Vorauswissen Jesu über sein Geschick und mit einer prophetischen Bejahung seines Martyriums rechnen, als dies die historisch-kritische Leben-Jesu-Forschung meistens zuzugeben bereit ist[17]. Die johanneische Besonderheit besteht weniger im *Daß* der Vollmacht, die Jesus auch in der Ohnmacht des Leidens nicht zu nehmen ist[18], sondern im *Wie* ihrer Artikulation und Akzentuierung. Johannes sieht den Tod als integralen Bestandteil, ja als Höhepunkt der Offenbarungsgeschichte, die mit der Inkarnation des Logos definitiv nach Golgatha führt – und über das Kreuz hinaus.

Deshalb zeigt Johannes nicht nur Jesu Hoheit, sondern auch Jesu Niedrigkeit bei der Passion. Er löst die Spannung zwischen Ehre und Schande[19] nicht auf; aber er zeigt ihre innere Einheit, weil diese Spannungseinheit[20] die Lösung der Heilsfrage ist. Wie sehr es Johannes gelungen ist, die Hoheit in der Niedrigkeit[21] und die Niedrigkeit in der Hoheit des leidenden Jesus zu zeigen, bezeugen die Künstler, die immer wieder die *Ecce homo*-Szene dargestellt haben – um im Auge des Betrachters das Mitleid mit dem Gefolterten oder den Glauben an den

---

[16] Zur Traditionsgeschichte dieses Motivs vgl. S. Schreiber, Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Traditionen (BZNW 105), 2000, 453f.

[17] Skeptisch äußern sich jüngst die Vögtle-Schüler; vgl. L. Oberlinner, Der Weg Jesu zum Leiden (in: L. Schenke u.a., Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, 2004, 275–318).

[18] Daß dies auch für Markus gilt, zeigt K. Scholtissek, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (NTA 25), 1992; unbegründet ist die an dieser wichtigen Klarstellung geübte Kritik von H. Frankemölle, Theodizee-Problematik im Markusevangelium? Anmerkungen zu Mk 16,-18 im Kontext (in: Th. Söding [Hg.], Der lebendige Gott. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. FS Wilhelm Thüsing [NTA 31], 1996, 101–134). Die Vollmachtschristologie relativiert die Kreuzestheologie nicht, sondern gibt ihr zusätzliches soteriologisches Gewicht, so wie umgekehrt die Passionschristologie der Nerv der markinischen Vollmachtschristologie ist.

[19] Vgl. B. J. Malina, Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten (Atlanta 1981), dt. 1993.

[20] Zum Begriff vgl. W. Thüsing, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments I: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung, (1981) 1996², 223–242.

[21] Vgl. R. Baum-Bodenbender, Hoheit in Niedrigkeit. Johanneische Christologie im Prozeß Jesu vor Pilatus (FzB 49), 1984.

Christkönig zu evozieren, die Bewunderung für den unbeugsamen Märtyrer oder den Abscheu vor dem Terror religiös-politischer Gewalt. Johannes beschreibt in nüchterner Härte, was zu sehen ist, da Pilatus den Angeklagten der Menge vorführt: »Jesus kam heraus; er trug die Dornenkrone und den purpurroten Mantel, und Pilatus sagte ihnen: ›Seht, der Mensch‹« (Joh 19,5). Johannes verschweigt nicht das folgende »Kreuzige ihn«, das die Hohenpriester und ihre Diener rufen (19,6), aber er gibt auch den Grund ihrer Empörung an: »Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muß er sterben, weil er sich selbst zum Sohn Gottes gemacht hat« (19,7). Der Eifer für das Hauptgebot wird heraufbeschworen (Dtn 6,4f), der Vorwurf der Blasphemie steht im Raum (vgl. 5,18; 10,33–36; vgl. Lev 24,16). Der Evangelist hat ihn ernstgenommen[22] – und geantwortet, in Jesus maße sich nicht ein Mensch die Würde Gottes an, sondern sei Gott selbst, nämlich der ewige Logos, Mensch geworden (Joh 1,14). Dann wird deutlich, was im johanneischen Spektrum das *Ecce homo* sichtbar macht. Die Kirchenväter hatten Recht, als sie mit Berufung auf Johannes erklärten, Jesus offenbare nicht nur definitiv, wer Gott (1,18), sondern auch, wer der Mensch sei. Jesus, der mit der Dornenkrone und dem Purpurmantel vorgeführt wird, gezeichnet von der Folter der Geißelung (19,1), gibt das Bild eines Menschen, der selbst in der tiefsten Erniedrigung seine Würde nicht verliert[23]. Er kann dieses Bild nur abgeben, weil er der Sohn Gottes ist, der am Kreuz die Dornenkrone trägt. Der Gekreuzigte ist die Ikone Gottes, dessen ewiges Wort Fleisch geworden ist (1,14), um die Menschen ganz und gar teilhaben zu lassen an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn[24].

3. Der Märtyrer

Die älteste Passionsüberlieferung ist von der Unschuld Jesu überzeugt, historisch zu Recht. Jesus ist, so spiegelt es die Markuspassion, der leidende Gerechte, der umgebracht wird, weil er in einer ungerechten Welt die Sache Gottes vertritt. Das Gedenken jüdischer Märtyrer, von denen es nicht erst seit der Makkabäerzeit viele gegeben hat, schärft den Blick für den leidenden Jesus[25].

---

[22] Einige Hinweise darauf habe ich gegeben in: Th. Söding, »Ich und der Vater sind eins« (Joh 10,30f). Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes (Dtn 6,4f) (ZNW 31, 2002, 177–199).

[23] Eine Parallelszene ist Joh 18,22f – mit dem Unterschied, daß Jesus dort, von einem Soldaten misshandelt, nicht schweigt, sondern sich, gewaltlos, wehrt – mit der einfachen Frage nach Gerechtigkeit: »Wenn es schlecht war, was ich gesagt habe, weise es nach; wenn es aber recht war, warum schlägst du mich?« (18,23).

[24] Vgl. K. Scholtissek, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), 2000.

[25] Vgl. D. Dormeyer, Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theolo-

Johannes greift dieses Motiv auf und vertieft es im Zuge seiner Offenbarungstheologie. Jesus ist *der* Zeuge Gottes schlechthin. Zeuge kann nur sein, wer weiß, wovon er spricht (3,11). Eines Zeugen bedarf es, wenn ein Faktum, ein Vorgang, besonders wenn es Streit gibt, weder evident ist noch durch einen Beweis geklärt werden kann, weil es sich um eine Erfahrungstatsache oder einen Erlebnisprozess handelt, die nicht jedermann gemacht hat oder machen kann. Das ist aber in Sachen Gottes, besser: bei der Offenbarung Gottes in schlechthin eminenter Weise der Fall[26]: »Keiner hat Gott je geschaut; der Eingeborene, Gott, der an der Brust des Vaters ruht: Er hat Kunde gebracht« (1,18). Die Präexistenz Jesu ist im Johannesevangelium die Voraussetzung dafür, daß Jesus Zeugnis von Gott, dem Vater, geben kann und daß dieses Zeugnis Heilsbedeutung hat. Weil es so intensiv ist, daß es, aus Gott kommend, Gottes Wahrheit zum Vorschein bringt, gibt es nicht nur Informationen über Gott, sondern Anteil an ihm. Präexistenz und Inkarnation gehören offenbarungstheologisch untrennbar zusammen. Daraus aber ergibt sich, daß nicht nur das öffentliche Leben (18,20), sondern auch das öffentliche Sterben Jesu Gott offenbart, wie er wirklich ist.

Vor Pilatus legt Jesus das öffentliche Bekenntnis ab: »Dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen« (Joh 18,37)[27]. Jesu Martyrium ist Zeugnis von Gott, sein Zeugnis umfasst das Martyrium. Jesus ist Gottes Zeuge bis in den Tod, aber sein Martyrium ist die eschatologische Offenbarung der Liebe Gottes selbst (Joh 3,16). Daß Jesu Tod blutig war, wird bei Johannes nicht verschwiegen (Joh 19,34)[28]. Aber das Blut, das nach dem Lanzenstich, zusammen mit Wasser, aus Jesu Leib treten wird, ist für Johannes nicht nur das physiologische Zeichen für Jesu realen Tod, sondern das symbolische Zeichen für die Erfüllung der prophetischen Verheißung (Ez 47,1; Sach 14,8), daß Jerusalems Heiligtum zur Quelle wird, aus der unaufhörlich das Wasser des Lebens strömt (Joh 7,37f). »Wasser« ist das Realsymbol des ewigen Lebens, mit dem Jesus sich selbst als Träger und Spender des Geistes identifiziert (Joh 4,14); »Blut« das Realsymbol seines heilbringenden Sterbens, das im eucharistischen Trank vergegenwärtigt wird (Joh 6,51–58). Wasser und Blut treten zusammen aus: Die christologische Spannungseinheit der Hoheit und Niedrigkeit

---

gische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion (NTA NF 11), 1974.

[26] Transzendentalphilosophisch eingehend reflektiert von R. Schaeffler, Philosophische Einübung in die Theologie I–III, 2004.

[27] Diesem Motiv folgt mein Beitrag: Th. Söding, Die Macht der Wahrheit und das Reich der Freiheit. Zur johanneischen Deutung des Pilatus-Prozesses (ZThK 93, 1996, 35–58).

[28] Vorzügliche Beobachtungen zur Analyse und Interpretation finden sich bei H.-U. Weidemann, Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht (BZNW 122), 2004, 393–397.

Jesu begründet die soteriologische Kraft, die durch die Inkarnation und die Auferweckung gerade vom Kreuzestod Jesu ausgeht[29].

III. Die Erhöhung des Gekreuzigten

So wie Johannes einerseits in der Passionsgeschichte aufscheinen läßt, daß der gequälte Mensch Jesus nie aufhört, der inkarnierte Gottessohn zu sein, weil er vor dem Leiden nicht zurückgeschreckt ist, sondern es voll und ganz angenommen hat, so erhellt der Vierte Evangelist andererseits, daß Jesu Kreuzigung schon seine Erhöhung bedeutet, weil in der Osterfreude die Trauer des Karfreitages nicht vergessen ist: Die Tränen, die Maria Magdalena am offenen Grabe vergießt (20,11), werden getrocknet, bleiben aber in Erinnerung, weil Jesus zum Vater geht; der Auferstandene gibt sich an seinen Wundmalen zu erkennen (20,24–29), weil er zum Vater gegangen ist, um von dort aus als der Lebende in Erscheinung zu treten. Im Hintergrund steht das Jesuswort, daß, wer sich selbst erniedrigt, erhöht, und wer sich selbst erhöht, erniedrigt wird (Lk 14,11; 18,14; Mt 23,12). Im Johannesevangelium wird beides auf das Dichteste zusammengezogen: Der Erhöhte ist der Erniedrigte, der Erniedrigte ist der Erhöhte – als gekreuzigter Gottessohn[30].

1. Die Erhöhung des Menschensohnes

Der Menschensohn, der an allen drei Stellen begegnet, da Jesus von seiner Erhöhung spricht, ist in Israel eine Gestalt apokalyptisch-messianischer Erwartung: der Richter im Jüngsten Gericht, der Rächer der Entrechteten, der Retter der Frommen (Dan 7,13).

Von einer *Erhöhung* des Menschensohnes kann im Alten Testament und im Judentum freilich keine Rede sein – weil dieser Menschensohn kein Elend kennt, keine Niedrigkeit, geschweige eine Erniedrigung und Demütigung. Dezidiert von »Erhöhung« spricht hingegen das vierte Lied vom Gottesknecht, das an verschiedenen Stellen die Christologie des Johannes prägt. Der von Schuldigen gequält und getötet, erniedrigt und gedemütigt wird, den hat Gott erhöht – und

---

[29] Vgl. K. Barth, KD IV/4, 138: »Dieses ›lebendige Wasser‹ nicht ohne das Vergießen seines Blutes, vor allem aber – und darauf liegt hier der Nachdruck: sein vergossenes Blut nicht ohne das lebendige Wasser des Geistes ist das, was aus seinem getöteten Leib hervorgeht.«

[30] Wer von einer johanneischen Kreuzestheologie reden will, muß allerdings den großen Unterschied zu Paulus genau beachten; vgl. Th. Knöppler, Die theologia crucis des Johannesevangeliums (WMANT 69), 1994.

zwar dadurch, daß er nicht nur ihn aus der Hand seiner Feinde gerettet und zu höchsten Ehren geführt, sondern auch zur Wirkung gebracht hat, daß der Gottesknecht sein Leben stellvertretend *für* seine Mörder, zu ihrem Heil, eingesetzt hat (Jes 53)[31]. Wie in der Einführung Jesu durch Johannes den Täufer verbindet das Vierte Evangelium die Menschensohn- mit der Gottesknecht-Christologie: Das »Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt« (1,29; vgl. 1,34), ist der erhöhte Menschensohn, über dem die Engel auf und niedersteigen (1,51).

Die Brücke bildet die synoptische Tradition. Auch die Synoptiker sehen im Menschensohn den zur Parusie wiederkommenden Christus (Mk 13,26 parr.; 14,62 parr.; vgl. Dan 7,13), der »die Auserwählten aus allen vier Windrichtungen zusammenführen wird, vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels« (Mk 13,27 parr.; vgl. Lk 12,40; 17,24.30), und der sich zu denen bekennen wird, die sich zu ihm bekannt haben (Lk 12,28 par.; vgl. Mk 8,38 parr.; Mt 25,31; Lk 18,8). Aber der Menschensohn ist gleichfalls der vollmächtig auf Erden Wirkende (Mk 2,10.28 parr.; vgl. Mk 3,29 parr.; Lk 7,34), der die Verlorenen sucht und rettet (Lk 19,10), und er ist vor allem auch der Arme (Lk 9,58) und der Leidende, der aber von den Toten auferstehen wird (Mk 8,31 parr.; 9,12 parr; 9,31 parr,.; 10,32ff parr.; 10,45 par. Mt; Mk 14,21 parr.; 14,41 parr.; Lk 24,7).

Johannes bildet dasselbe Spektrum ab, verschiebt aber die Farbskala beträchtlich. Von der Parusie ist die Rede (Joh 5,27f; vgl. Dan 7,13f)[32], aber auch von der Heilsgegenwart Jesu – die freilich nicht nur seine Erdenzeit umfasst, da er die Zeichen seiner Wundertaten setzt (Joh 5,35f), sondern auch sein Auferstehungswirken, da er das Brot des Lebens geben wird (Joh 6,27), das er im eucharistischen Brot selber ist (Joh 6,51–58). Im Zentrum der johanneischen Menschensohn-Christologie stehen aber Tod und Auferweckung, und zwar unter dem Aspekt der Erhöhung, die ihrerseits inkarnatorisch rückgebunden ist (Joh 3,13). Der ureigene Ort des Menschensohnes ist der Himmel: der Ort der Gegenwart Gottes, des himmlischen Heiligtums (Joh 1,51), das Jakob im Traum von Bethel erahnt (Gen 28,12). Parallel zur Erhöhung stehen das »Aufsteigen« (ἀναβαίνειν) in den Himmel (Joh 3,13; 6,62) und die »Verherrlichung« Jesu (Joh 12,23; 13,31; vgl. 7,39; 8,54; 11,14; 12,16.28; 14,13; 15,8 16,14; 17,1). Das »Aufsteigen« variiert das johanneische Wegmotiv, das die Inkarnations- mit der Paschatheologie verknüpft und noch in der Erscheinung vor Maria Magdalena zitiert wird (20,17); der Akzent liegt auf der Überwindung des unüberwindbaren Abstandes zwischen Himmel und Erde; von der Erde in den Himmel »aufsteigen«, kann nur, wer zuvor »vom Himmel« auf die Erde niedergestiegen ist (Joh 3,13). Die Ver-

[31] Zur Auslegung vgl. H. Spieckermann, Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33), 2001, 119–155.

[32] Eine präsentisch-eschatologische Deutung favorisiert H.-Ch. Kammler, Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie (WUNT 126), 2000, 183–187.

herrlichung legt den Akzent auf die vollkommene Teilhabe des erhöhten Menschensohnes an der Herrlichkeit Gottes. Joh 17, das »hohepriesterliche Gebet«[33], bindet die Herrlichkeit des Erhöhten an die des Präexistenten zurück (17,5): Der Weg auf die Erde und zurück in den Himmel bringt Jesus keinen Statusgewinn; er bringt vielmehr den Menschen das Heil Gottes in diese Welt hinein und über diese Welt hinaus. Darum geht es bei der Erhöhung des Menschensohnes.

2. *Johanneische Erhöhungstheologie im Zeichen des Kreuzes*

Johannes bezieht das Erhöhungsmotiv – ausschließlich – auf das Kreuz Jesu (12,34)[34]. Er hat dessen real erhöhten Ort auf Golgatha über der Erde vor Augen. Der johanneische Kreuzigungsbericht betont diesen Umstand nicht, deutet ihn aber, wie gewöhnlich, hintergründig an, wenn er festhält, daß Pilatus die Kreuzesinschrift »oben« am Kreuz hat anbringen lassen (Joh 19,19). Daß alle drei Weltsprachen Jesus als den gekreuzigten Judenkönig proklamieren, entspricht dem Offenbarungscharakter des Kreuzesgeschehens. Die Dialektik ist in den Augen der Glaubenden klar: Das aufgerichtete Kreuz, das der Demütigung des Hingerichteten und der Abschreckung der anderen dient, ist ein verborgener Hinweis auf die Zugehörigkeit Jesu zu Gott, ein Vorausweis seiner Aufnahme in den Himmel und sein Sitzen zur Rechten Gottes, des Vater.

Die tiefgründige Symbolik, daß im Kreuz das Heil zu finden ist und daß gerade Jesu Tod die Rettung ist, hat Johannes an den drei Stellen vorbereitet, da Jesus von seiner Erhöhung redet[35].

a) Joh 3,14

Nach Joh 3,14[36] erinnert Jesus an eine kritische Episode aus Israels Wüstenwanderung, beschrieben in Num 21. Das Gottesvolk, einmal mehr mutlos, wird des Manna überdrüssig und deshalb von Gott bestraft: Giftschlangen werden ins

---

[33] Vgl. K. Scholtissek, Das hohepriesterliche Gebet Jesu. Beobachtungen zu Joh 17,1–26 (TThZ 109, 2000, 199–218).

[34] Pointiert formuliert E. Peterson, Johannesevangelium und Kanonstudien (Ausgewählte Schriften 3). Aus dem Nachlaß hg. v. B. Nichtweiss unter Mitarbeit von K. Anglet und K. Scholtissek, 2003, 147: »Das ist die ›Erhöhung‹ des Menschensohnes, daß er den niedrigsten Tod stirbt.«

[35] J. Zumstein ordnet sie in die drei johanneischen »Prolepsen« ein, die auch das Motiv der »Stunde« und der »Verherrlichung« erfassen: J. Zumstein, Kreative Erinnerung. Recture und Auslegung im Johannesevangelium (AThANT 84), 2004, 221ff.

[36] Zur philologischen Analyse vgl. die sorgfältigen Beobachtungen von M. Theo-

Lager geschickt und fordern Tribut: »Viele Israeliten starben« (Num 21,6). Israels Sündenbekenntnis und Moses Fürbitte (Num 21,7) aber werden erhört. Mose soll eine Stange mit einer kupfernen Schlange (die an den Äskulapstab erinnert) hoch aufrichten, so daß alle sie sehen können (Num 21,8f). Diese Schlange wird zum »Zeichen des Heiles« (Weish 16,6): Die Israeliten werden zwar nach wie vor von den giftigen Schlangen gebissen; aber sie müssen an den tödlichen Bissen nicht sterben, wenn sie auf das Bild der Schlange blicken[37], die Johannes zufolge getötet und erhöht worden ist. In der Weisheitsschrift wird sie zum »Zeichen«, daß Gottes Zorn nicht lange dauert (Weish 16,5) und daß Israel sich ans Gesetz halten soll, aus dem klar zu ersehen ist, daß Gott es rettet[38]. Gesamtbiblisch ist die Schlange nicht ohne Rückgriff auf die Genesis zu deuten[39] – und nicht ohne Jes 11,8–12, das Bild paradiesischen Friedens, in dem von der Schlange keine Bedrohung mehr ausgeht[40]. Die todbringende Verführerin ist selbst symbolisch getötet – und so bringt der Blick auf sie das Leben[41].

Johannes gewinnt dem Bild christologisch eine unendlich weite Bedeutung ab[42]. Die Schlange, die Mose in der Wüste »erhöht« hat, wird zum Vorausbild der Kreuzigung Jesu. Das Motiv der Erhöhung ist von der Christologie in die Mose-Typologie eingetragen. (Der Numeri-Text redet nicht von einer »Erhöhung«; Johannes hat das alttestamentliche Vorbild nach dem neutestamentlichen Typos gestaltet.) Das »Erhöhen« bildet den von Johannes gesuchten und markierten Vergleichspunkt. Bei Mose meint das »Erhöhen« ein von Gott befohle-

---

BALD, Herrenworte im Johannesevangelium (HBS 34), 2002, 201–223. Der Zusammenhang mit Mk 8,31 ist eng. Zum »Muß« des Todes wie der Auferweckung in Mk 8,31 vgl. A. WEIHS, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen (FzB 99), 2003, 273–290. 333–354. 380–410.

[37] Ch. Frevel trifft den Punkt: »Nicht die Anfechtung wird beseitigt, sondern deren Bedrohlichkeit wird durch das Vertrauen auf die Hilfe Gottes gemindert«, CH. FREVEL, in: Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, hg. v. E. ZENGER, 2004, 266.

[38] Vgl. H. HÜBNER, Die Weisheit Salomons (ATD. Apokryphen 4), 1999, 192.

[39] Vgl. Philo, agr. 108; all II 172; agr. 97; all II 79.

[40] Gezeigt von R. RIESNER, Genesis 3,15 in der vorlukanischen und johanneischen Tradition (SNTU 29, 2004, 119–178), 145f.

[41] Nach II Reg 18,4 hat der darob hochgelobte König Hiskija auch die »Kupferschlange, die Mose angefertigt hatte«, zerschlagen und aus dem Tempel entfernt. Grund ist das Missverständnis, daß die Schlange eine Art Götzenbild sei, von dem magische Kraft ausgehe. Die inner- und nachbiblische Rezeption von Num 21 hat dies nicht behindert, zumal dort von einer kultischen Verehrung keine Rede ist. Wohl aber wird jüdisch wie christlich die Theozentrik der Heilswirkung stark betont. Johannes nimmt zur Frage eines Kultbildes keine Stellung.

[42] Vgl. J. FREY, »Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat ...«. Zur frühjüdischen Deutung der »ehernen Schlange« und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f (in: M. HENGEL / H. LÖHR [Hg.], Schriftauslegung im antiken Judentum und Urchristentum [WUNT 73], 1994, 153–204).

nes Ausstellen, das die Voraussetzung bildet, zur Schlange »aufblicken« zu können; im Falle Jesu meint es die Offenbarung des Gekreuzigten als Retter; im Falle der ehernen Schlange führt das Schauen dazu, daß »am Leben bleibt«, wer tödlich verwundet ist; bei Jesus führt das rechte Schauen zum ewigen Leben.

Entscheidend ist der Blick. Christus ist nicht das Gegenbild der Schlange. Vielmehr ist der Blick, den die tödlich gebissenen Israeliten auf die Schlange werfen, das Gegenbild zum Blick, den die von der Sünde vergifteten Menschen auf den Gekreuzigten werfen. So wie die Israeliten, die wegen ihrer Schuld von tödlichen Schlangen gebissen sind, durch den Blick auf die von Mose aufgerichtete Schlange gerettet werden, so daß sie die Wüstenwanderung ins Gelobte Land fortsetzen konnten, so rettet – unendlich gesteigert – der gläubige Blick auf den am Kreuz Erhöhten die dem Tode unterworfenen Menschen, so daß, die schauen, ewig leben werden. Denn am Kreuz ist nicht die todbringende Schlange getötet, sondern der Gekreuzigte erhöht, also nicht nur der Tod besiegt, sondern das Leben neu geschaffen.

Im Kreuzigungsbericht (Joh 19,37) wird dies durch das Sacharjazitat (12,10) unterstrichen[43]: »Sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben«, den »einzigen Sohn«. Kein anderer alttestamentlicher Prophet wird von der Vision bedrängt, daß der Retter Jerusalems von denen, die er befreien soll, getötet – und, als es zu spät ist, betrauert wird (Sach 12,11f), daß aber Gott »an jenem Tag für das Haus David und für die Einwohner Jerusalems eine Quelle fließen lassen wird zur Reinigung von Sünde und Unreinheit« (Sach 13,1). Johannes, der Blut und Wasser aus der Seitenwunde Christi als Quelle des lebenschaffenden Geistes quellen sieht, hat den Zusammenhang vor Augen: Der von den Seinen Getötete ist für die Seinen der Messias. Auf ihn zu schauen – im mystischen Sinn des Johannes – bedeutet, sowohl der eigenen Schuld inne zu werden als auch – wie nach Sach 12 vorgegebenen – zur Reue, Klage und Bitte geführt zu werden; vor allem aber bedeutet es, des Gekreuzigten als des Erhöhten und deshalb als des ewigen Retters ansichtig und inne zu werden[44]. Die »Herrlichkeit« des menschgewordenen Gottessohnes, die geschaut zu haben die Gemeinde bekennt (1,14), umschließt das Kreuz; die Gloriole Jesu ist die Ausstrahlung des Kreuzes.

---

[43] Vgl. H. Gese, Vom Sinai zum Zion (BEvTh 64), (1974) 1984², 224–230.

[44] Vgl. C. Hergenröder, Wir schauten seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont der Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen (FzB 80), 1996.

b) Joh 8,28

Joh 8,28 stellt die Prophetie des Kreuzes in einen subtilen Zusammenhang mit der Schuld am Tode und der Heilswirkung des Sterbens Jesu. Nach Joh 8 setzt Jesus sich mit Juden auseinander, die an seine Messianität glauben, aber vor der Sohn-Gottes-Christologie der Präexistenz und der Einheit mit dem Vater zurückschrecken und deshalb sich zu erbitterten Gegnern Jesu entwickeln (Joh 8,30–47). Sie werden diejenigen sein, die den Menschensohn »erhöhen«, d.h. ihn kreuzigen, aber dadurch auch in die Position bringen, von der aus Jesus das Heil der Welt bringt. Jesus spricht sie direkt als (Mit-)Schuldige an seinem Tode an (»ihr«) – aber im selben Satz auch als Menschen, die den am Kreuz Erhöhten als den erkennen werden, der er ist.

(1) »Ich bin«

Das »Ich bin« ist nicht eine reine Identifikationsformel (wie in Joh 4,26; 6,20; 8,18 und 18,5f.8; ferner 9,9), auch wenn die großen Bibelübersetzungen durchweg schreiben: »daß ich es bin«. Inhalt der Erkenntnis wäre dann, im Gekreuzigten Jesus von Nazareth zu erkennen. Aber das gibt im Kontext keinen rechten Sinn. Abgelehnt wird ja, daß der Jesus, den man kennt, der Gottessohn ist. In Joh 8,28 ist das »Ich bin« vielmehr – wie in Joh 8,24 und 13,19 – ein (verkürztes) Zitat der alttestamentlichen Offenbarungsformel, mit der Gott sich Mose am brennenden Dornbusch offenbart hat: »Ich bin, der ich bin« (Ex 3,14) – »Ich bin, der ist« (LXX). Das folgt aus dem christologischen Spitzensatz der Perikope in 8,58: »Bevor Abraham war, bin ich (ἐγὼ εἰμί)«. Hier schlägt die Präexistenzchristologie, die vom Prolog grundgelegt worden war, am stärksten im Evangelium durch. Die »Ich-bin-Worte« sind die metaphorischen Explikationen dieser Offenbarungsformel, die das Gottsein Jesu ausdrückt. Der christologische Streit um Jesu messianische Gottessohnschaft, der in Joh 8 dokumentiert wird, hat hier seinen Grund. Weil die Präexistenz und Inkarnation des Logos abgelehnt werden, deshalb auch die Gottessohnschaft und Heilsmittlerschaft Jesu. Jesus behauptet nicht, mit dem Vater identisch, sondern »eins« mit ihm zu sein (Joh 10,30). Die »Ich bin«-Formel ist bereits aus synoptischen Epiphanien bekannt (Mk 6,50 parr.). Bei Johannes ist sie präexistenz-, inkarnations- und erhöhungschristologisch gewichtet. Im Zentrum steht das Kreuz: als Inbild der gesamten Heilssendung Jesu.

(2) Die Patrozentrik des Sohnes

Durch die Fortsetzung des Satzes wird dies präzise veranschaulicht: »und nichts von mir selbst aus tue, sondern das rede, was mich der Vater gelehrt hat« (Joh 8,28). Die Ohnmacht des Gekreuzigten offenbart die Patrozentrik des Gottessohnes. Sie ist das Signum seiner radikalen Verbundenheit mit dem Vater. »Von mir selbst aus kann ich nichts tun«, sagt Jesus im Anschluss an die Heilung des Gelähmten von Bethesda (Joh 5,30) – im Zusammenhang mit seiner Klarstellung, daß er nur tut, was er »den Vater tun sieht« (Joh 5,19). Aber dies ist gerade die Quelle seiner Vollmacht. Die Patrozentrik ist die Voraussetzung und der Inbegriff seines Zeugnisses. Jesus ist am Kreuz wie nirgends sonst als derjenige erkennbar, der ganz von Gott, dem Vater, her und auf ihn hin lebt und stirbt. Wenn von seiner Verkündigung die Rede ist, also seiner eschatologisch definitiven Auslegung Gottes, des Vaters, ist sie am Kreuz »vollbracht« (Joh 19,30), weil Jesus in eigener Person die Liebe ist, mit der Gott die Welt liebt, sie zu retten, auch wenn sie ihn haßt (Joh 3,16). Deshalb ist der Ort tiefster Ohnmacht der Ort höchster Kraft, der Ort der Erniedrigung der Ort der Erhöhung. Das »Ich« Jesu, das sein Wesen ausmacht, ist vollkommen geprägt durch die Verwirklichung des Willens Gottes, des Vaters.

(3) Die Erkenntnis des Glaubens

Die Erkenntnis, von der Jesus spricht, ist Glaubenserkenntnis, so wie kurz danach Jesus – in äußerst kritischem Tonfall – von der Erkenntnis der Wahrheit reden wird, die »befreit« (8,52)[45]. Johannes verbindet in prinzipieller Weise Sehen, Erkennen und Glauben, weil er (erstens) die geschichtliche Realität des eschatologischen Heilsgeschehens in der Sendung Jesu betont und (zweitens) bezeugt, daß der göttliche Logos »Fleisch geworden« ist (Joh 1,14). Der mystische Blick auf das Kreuz nimmt das Mysterium der Gegenwart Gottes im Gekreuzigten wahr – als Erhöhung des Erniedrigten.

Über den Zeitpunkt jener Glaubenserkenntnis verlautet nichts. Vor- und Hauptsatz des Verses sind im Futur formuliert, aber der Hauptsatz ist durch ein »dann« (τότε) logisch, damit aber auch zeitlich vom Bedingungssatz abgesetzt. Nach der Kreuzigung werden diejenigen, die Jesus wegen des Selbstzeugnisses seiner Präexistenz abgelehnt haben und zu tödlichen Gegnern geworden sind,

[45] Das johanneische Wahrheitsverständnis habe ich zu eruieren versucht in: Th. Söding, Die Wahrheit des Evangeliums. Anmerkungen zur johanneischen Hermeneutik (EThL 78, 2002, 318–355).

also das Spiel des Teufels getrieben haben (Joh 8,44)[46], neu sehen. Nach der Kreuzigung heißt: im Licht der Auferstehung, vielleicht erst bei der Parusie. Joh 13,19 spricht von der Glaubenserkenntnis der Jünger Jesu nach seinem Tod durch den Geist, den der Auferstandene verleiht. Entscheidend ist nach Joh 8,28, *daß* die Kreuzigung auch zur rettenden Glaubenserkenntnis derer führen wird, die sie herbeigeführt haben. Während Joh 3,14, zusammen mit Joh 19,37 (Sach 12,10) gelesen, von der kathartischen Wirkung des Schauens spricht, die von der heilsamen Ausstrahlung des Gekreuzigten ausgeht, besagt Joh 8,28, daß auch diejenigen, die Jesus (mit) ans Kreuz geschlagen haben, weil sie seinen christologischen Anspruch als Gottessohn ablehnen, durch die Kreuzerhöhung ihn als den erkennen werden, der er für Gott und nach seinem authentischen Selbstzeugnis ist.

c) Joh 12,31

Joh 12,31 deutet die Krise des Karfreitags aus. Die Katastrophe ist die Wende. Aber sie ereignet sich paradoxal. Von allen drei Stellen ruft das letzte Jesuswort am stärksten die Assoziationen des urchristlichen Erhöhungsglaubens hervor.

(1) Die Vertreibung des Teufels

»Jetzt ist das Gericht dieser Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen« (12,30)[47]. Der »Fürst«, der »Herrscher dieser Welt« (14,30), der »Teufel« (6,70; 13,2), Satan (13,27), ist der Böse schlechthin. Weil er der Widersacher Got-

---

[46] Dieser Vers gilt nicht selten als Gipfel des johanneischen »Antijudiasmus«, gar »Antisemitismus«; vgl. G. Dautzenberg, Art. Antijudaismus, LThK³ 1, 1993, 749f. So kann er aber nur erscheinen, wenn er aus seinem Zusammenhang gerissen wird. Der Evangelist überliefert, daß der Jude Jesus mit Juden redet: Parallelen liefert also nicht der (pagane und später auch der pseudo-christliche) Judenhass, sondern die innerjudische Debatte über wahre und falsche Prophetie. Von einer Pauschalierung ist Joh 8 weit entfernt. Jesus redet von »Juden, die an ihn glauben« (Joh 8,30f), aber seine Selbstoffenbarung als Gottessohn und Heilsmittler ablehnen und ihn deshalb, wie Jesus prophezeit, töten werden. Damit werden nicht die Gegner Jesu, gar »die Juden« verteufelt; vielmehr wird von Jesus offenbart, daß der Teufel selbst das Judesein der Juden benutzt, um – scheinbar im Namen der größeren Ehre Gottes – den Sohn Gottes umzubringen. In neueren Arbeiten wird auf diese exegetisch-hermeneutischen Differenzierungen meist aufmerksam gemacht; vgl. K. Scholtissek, Antijudaismus im Johannesevangelium? Ein Gesprächsbeitrag (in: R. Kampling [Hg.], »... nun steht aber diese Sache im Evangelium«. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, 1999, 151–181).

[47] Mit vielen guten Beobachtungen deutet Weidemann (s. Anm. 28), 200–210.

tes und der Menschen ist, sucht er Jesus zu töten – und vergiftet sogar einem der Zwölf das Herz (6,70; 13,2.27), ihn auszuliefern, so wie er nach Joh 8,44 selbst Juden dazu anstiftet, ihm den Tod zu wünschen. Aber, wie die Parallele 14,30 sagt: »In« Jesus »hat er nichts«; Jesus gibt ihm keinen Raum – nicht durch Hass, nicht durch Gewalt, nicht durch Rache. Gerade der Tod Jesu zeigt, daß in seinem Herzen nichts Raum hat als die Liebe Gottes. Deshalb ist die Stunde des scheinbaren Triumphes die Stunde der endgültigen Niederlage Satans. Er wirkt zwar in der Welt; er spielt sich als ihr Herrscher auf und wird *de facto* als Führer anerkannt. Aber da er die Menschen ins Unglück stürzen will, hat er sein Spiel verloren, weil Jesus dem Kreuzestod nicht ausweicht, sondern ihn annimmt, um sein Leben zur Rettung derer hinzugeben, die Gott erwählt hat. Die Außenseite, die Joh 12,31 nennt, entspricht der Innenseite, die Joh 14,30 beleuchtet: Weil der »Fürst dieser Welt« nichts »in« Jesus hat, wird er aus der Welt ausgetrieben. Johannes, der zwar viele Heilungswunder, aber keine Dämonenaustreibung erzählt, verwendet hier exorzistisches Vokabular. Der Teufel fällt ins Nichts. Das ist die Stunde des »Gerichts« (vgl. Joh 5,2–30; 8,16). Die Krisis, die Unterscheidung von Gut und Böse, Wahr und Falsch, wird dadurch geleistet, daß Jesus als »Licht« in die Welt kommt und sie ihrer selbst überführt (vgl. 16,8ff): daß sie die Finsternis mehr liebt als das Licht (3,19; vgl. 1,5). Aber diese Entlarvung geschieht nicht, um das Leben zu töten, sondern um das Tote zu verlebendigen (Joh 5,24). Das »Gericht über diese Welt« führt definitiv dazu, daß der Widersacher auf das zurückgeworfen wird, was er betreibt: das Nichts – während Gott sich als derjenige herausstellt, der aus dem Tode das ewige Leben schafft. Das »Gericht« ist vor allem eines: Verurteilung des »Herrschers dieser Welt« (16,11). Deshalb führt es zum Heil.

Die synoptische Parallele zieht Lk 10,18: »Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen«. Allerdings ist die Perspektive charakteristisch verschoben. Lk 10,18 greift das Motiv vom Satanssturz auf: Der Teufel, der im Himmel seinen Ort verloren hat, tobt sich zwar auf Erden aus, ist aber schon gescheitert (vgl. Apk 12); das demonstriert Jesus in seinen Exorzismen. Joh 12,30 geht den Schritt weiter, wie der Teufel auch noch sein letztes Terrain, die Welt, verliert: durch Jesu Tod, der schon Erhöhung ist.

(2) Das »Ziehen« zum Erhöhten

Das Bild der Erhöhung ist in Joh 12,31 so ausgestaltet, daß man eher an Christi Himmelfahrt und Wiederkunft als an den Karfreitag denken würde. Der »über die Erde erhöht« wird, ist schon auf dem Weg zum Himmel. Daß er alle, die Gott retten will, hinauf zu sich zieht, ist ein singuläres Bild der Vollendung. Es streicht nicht nur die Gemeinschaft mit Jesus Christus und die durch ihn vermittelte

Gemeinschaft mit Gott, dem Vater, heraus, wie die paulinische Verheißung, »mit« ihm zu leben (I Thess 5,9f). Es stellt auch nicht nur das Eintreten für die Glaubenden bei Gott, dem Vater, vor Augen wie die Soteriologie der Auferstehung bei Paulus (Röm 8,34) und im Hebräerbrief (7,25). Am ehesten ist das synoptische Zukunftsbild vergleichbar, daß der Menschensohn seine Engel aussenden wird, die von Gott Erwählten zu sammeln (Mk 13,24–27 parr.). Joh 6,44 beleuchtet den patrozentrischen Hintergrund: »Niemand kann« zu Jesus »kommen, der Vater zöge ihn denn«, der seinen Sohn Jesus »gesandt« hat. Der Weg der Vollendung in die Gemeinschaft des ewigen Lebens mit Gott führt über die Gemeinschaft mit Jesus. Gezogen werden »alle«. Korrespondenzbegriff ist »Kosmos«. Deshalb muß Joh 12,31 heilsuniversal gedeutet werden[48].

Dennoch – oder deshalb – ist es gerade diese letzte Erhöhungsaussage, an der Johannes, wissender Erzähler, lakonisch kommentiert: »Das sagte er aber, um anzuzeigen, welchen Todes er stürbe« (Joh 12,32). Dieser kreuzestheologische Bruch ist notwendig. Denn die Heilsvollendung geschieht in einer Welt des Unheils nicht als Ergebnis einer kulturellen Evolution, sondern als reine Gnade durch das Gericht hindurch. Der »Fürst dieser Welt« scheint auf Golgatha seine große Stunde zu haben, hatte er nach Joh 13,2 doch Judas »ins Herz gegeben, ihn auszuliefern«. Doch er wird im Moment seines scheinbar größten Triumphes, des Todes des Gottessohnes, endgültig besiegt (Joh 16,11), weil der Kreuzestod Jesu reine Hingabe aus der Liebe Gottes selbst ist. Deshalb geschieht die Aufnahme der Menschen in das Haus Gottes, die himmlischen Wohnungen, von denen Jesus in der Abschiedsrede gesprochen hatte (Joh 14,1ff), nicht am Kreuzestod vorbei, sondern durch den Kreuzestod Jesu hindurch. Der Weg der Glaubenden führt über das Kreuz, wie die Kreuzesnachfolge konsequenter Glaube ist, weil der Heilsweg Jesu auf Gologotha seinen Höhepunkt erreicht. Die Heilsvollendung geschieht aber noch nicht in der Stunde des Todes Jesu. Sie liegt – auch für Johannes – in der Zukunft. Die Kreuzigung ist die Stunde des Gerichts; mit ihr beginnt die Vollendung.

---

[48] O. Hofius, Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus (in: O. Hofius / H.-Ch. Kammler, Johannesstudien [WUNT 88], 1996, 33–80), 66 deutet, die johanneische Prädestinationssoteriologie im Einklang mit der reformierten Theologie sehend, einschränkend auf die Erwählten und deshalb Glaubenden. Damit ist aber der kosmische Ansatz der johanneischen Theologie vernachlässigt. Über die Grenzen der Erwählung findet sich bei Johannes nichts.

(3) Der Einspruch des Volkes

Das folgende – produktive – Missverständnis des Volkes spiegelt und bricht die Heilszusage. Jesus wird entgegenhalten, was man – im Johannesevangelium nicht ohne Grund – jüdische Messiasdogmatik nennen kann: »Wir haben aus dem Gesetz gehört, daß der Christus in Ewigkeit bleibt; wieso sagst du dann: Der Menschensohn muß erhöht werden?« (12,34). In diesem Einwand sind zwei richtige Urteile so kombiniert, daß sie aus johanneischer Sicht falsch werden. Zum einen: Daß der Messias *bleibt,* ist die Voraussetzung seiner eschatologischen Heilsbedeutung; »Bleiben« ist ein Leitmotiv der johanneischen Christologie. In den johanneischen Abschiedsreden wird Jesus dem abgrundtiefen Erschrecken der Jünger Sprache leihen, als sie befürchten, die Auferstehung geschehe nur im Interesse der Rettung Jesu und ließe sie mit ihrer gescheiterten Hoffnung und ihren schwachen Kräften allein in der Welt zurück. Zum anderen: Daß der Menschensohn erhöht wird, ist – als Kreuzigung und Auferstehung verstanden – ein radikaler Schnitt, den keine alttestamentliche oder jüdische Messiashoffnung erwartet und der unvereinbar mit dem Bleiben des Messias scheint. Deshalb steht am Ende die Frage nach der Identität: »Wer ist dieser, der Menschensohn?« (12,34).

Jesus setzt hier an. Er antwortet mit dem Hinweis auf seine zeitlich befristete Präsenz: »Nur noch kurze Zeit ist das Licht bei euch« (Joh 12,35). Die Todesprophetie ruft zur Entscheidung, stellt sie aber ins Zeichen des göttlichen Lichtes, dem die Finsternis nichts anhaben kann. Daß Jesus nach der kurzen Zeit zwar nicht mehr in der Welt sein wird, aber nach wie vor das »Licht der Welt« ist (Joh 8–9), werden die Abschiedsreden für die Jünger klären.

Aber es bleibt die Frage nach der Einheit von Tod und Auferstehung, Kreuzigung und Erhöhung. Beides fällt nicht in eins. Beides gehört ungetrennt, unvermischt und ungeteilt zusammen. Wie? Das johanneische Schlüsselmotiv ist das des Weges. Die Deutung des Todes Jesu als Erhöhung stellt ihn unter dem Aspekt des Heilswirkens Gottes als Ziel des gesamten Weges Jesu vor, der von Gott, dem Vater, in die Welt und – nur – über das Kreuz in die Vollendung führt.

IV. Der Weg zu Gott

Daß der Weg zu Gott die Einheit von Tod und Auferstehung begründet, das Bleiben des Messias in seinem Weggehen und Wiederkommen, die Präsenz in seiner Transzendenz, hat der Vierte Evangelist zu Beginn der Passionsgeschichte angebahnt. Die Erzählung von der Fußwaschung Jesu leitet der Vierte Evangelist mit kalkulierter Umständlichkeit ein (13,1f): »Vor dem Paschafest, da Jesus wußte, daß die Stunde gekommen war, hinüberzugehen aus dieser Welt zum

Vater, und er die Seinen liebte, die in der Welt waren, liebte er sie bis ans Ende.« Das Hauptverb des Satzes heißt: »liebte«. Jesu Tod und Auferstehung ist das Ereignis der Liebe – der Liebe Jesu zu den Seinen, in der sich die Liebe Gottes zur Welt erweist (Joh 3,16). Diese Liebe ist ein Weg: der Weg Gottes zu den Menschen und der Weg der Menschen zu Gott. Es ist der Weg Jesu, der eine Weg des Heiles, auf dem die vielen Wege Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott verlaufen.

1. Die Stunde Jesu

Johannes markiert nachdrücklich den Einschnitt der Passionsgeschichte. Vorher war dreimal gesagt worden, daß Jesu »Stunde noch nicht gekommen« sei (Joh 2,4; 7,30; 8,20). Jedesmal ging es offenkundig oder hintergründig um die Herrlichkeit Jesu, um das Aufleuchten der Gegenwart Gottes in ihm (8,12), wie sie besonders seine Zeichen verwirklichen (Joh 2,4.11; 7,30f); während die erste Erwähnung der noch nicht eingetretenen Stunde, das Zeichen Jesu bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–12), schon durch die Datierung »am dritten Tage«, aber auch durch das Symbol der Hochzeit die Auferstehung vorausdeutet, stehen die beiden anderen Stellen in einem hintergründigen, aber bestimmten Zusammenhang mit seinem gewaltsamen Tod aufgrund der Ablehnung des christologischen Anspruchs, den Jesus direkt oder indirekt erhebt (Joh 7,30; 8,20). Mehr noch: Das erste Zeichen zur Offenbarung seiner Herrlichkeit wirkt Jesus, *weil* seine Stunde noch nicht gekommen ist, er aber schon vor ihr Gott als den Vater offenbart (Joh 1,18). Nach den beiden anderen Stellen gibt, daß die Stunde noch nicht gekommen ist, Jesus Gelegenheit, weitere Zeichen zu setzen und weitere Worte zu sagen, die seinem Auftrag entsprechen.

Jetzt, da die Stunde gekommen ist, wird sie qualifiziert: als Stunde des Überganges, des Weges aus dieser Welt zum Vater. Dem entspricht, daß kurz zuvor, in der johanneischen Variante der Gethsemane-Tradition (Joh 12,26–29), Jesus den Inhalt dieser Stunde als Verherrlichung des Menschensohnes bestimmt hat, mithin als seine Erhöhung am Kreuz und seine Auferweckung von den Toten (Joh 12,23; vgl. 17,1). Dies liegt auf einer Ebene mit anderen Qualifizierungen: der »Stunde« der wahren Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit (4,21.23) und der Stunde der Auferstehung zum ewigen Leben (Joh 5,25.28). Freilich bildet Johannes – im Horizont präsentischer Eschatologie – einen soteriologischen Synchronismus, der eine chronologische Differenzierung nicht ausschließt. Die Verherrlichung Jesu ermöglicht die wahre Anbetung Jesu, weil erst der Erhöhte den Geist gibt, der sie hervorruft; die Verherrlichung Jesu zielt aber nicht nur auf die Ehre Jesu, sondern auf die Einbeziehung all derer, die Gott retten will, in die Gemeinschaft des Sohne und des Vaters. *Sub specie aeterna* gibt es nur die eine

und einzige »Stunde«, die geschlagen hat: die der Verwirklichung allen Heils durch die Zueignung der Liebe Gottes in Jesus Christus.

Dies ist die Stunde der Erhöhung Jesu am Kreuz, die Stunde des Gerichts über den Teufel, das zur Rettung »aller« führen wird. Die Passion ist – gegen allen Augenschein – die große Stunde Jesu: Der kritische Punkt seines Lebens ist die Wende der gesamten Welt-Geschichte, der Kairos des ewigen Lebens mitten im Tode des Gottessohnes. Johannes hat die Stunden der Passion nicht so genau gezählt wie die Synoptiker, die überliefern, Jesus sei in der neuen Stunde gestorben (Mk 15,33 parr.). Johannes zählt nur die »sechste Stunde« des »Rüsttages«, da die Paschalämmer im Jerusalemer Tempel geschlachtet worden sind, als Stunde der Verurteilung Jesu (19,14). Hier verdichtet sich, da Golgatha schon im Blick steht, die »Stunde«, auf die hin Jesus gelebt hat, in der er gestorben ist und die zur Stunde der Wahrheit für alle Menschen wird: nämlich zur nie zu Ende gehenden Stunde des wahren Lebens für alle Geretteten.

2. *Pascha*

Der Evangelist ordnet die Stunde der Wahrheit in den Gang der Glaubens- und Verheißungsgeschichte Israels ein, indem er sie aufs Pascha bezieht[49]. Das Paschafest stellt Johannes als ein Fest dar, an dem viele Juden »aus dem ganzen Land nach Jerusalem« hinaufziehen, »um sich zu heiligen« (Joh 11,55). Das entspricht der jüdischen Paschatheologie seiner Zeit; es wurzelt tief im Gedenken an den Exodus. Die Juden reinigen sich im Tempel von ihrer Sündenschuld (Num 9,10–13; II Chron 30,15–19), um das Paschalamm schlachten zu können (vgl. Joh 18,28), das sie *back to the roots* führt, zur Befreiung aus Ägypten. Es ist das Fest eines »Vorübergehens«. Gott geht an seinem Volk vorüber (Ex 12,13), es zu schonen, während er – ein entsetzliches Strafgericht – die Erstgeburt der Ägypter schlägt (Ex 12,27). Mit dem Paschamotiv ist das Wegmotiv hintergründig verbunden: nicht nur im Blick auf Israels Wanderung durch die Wüste aus dem Sklavenhaus Ägypten ins Land der Verheißung, sondern auch mit dem fürchterlichen Streifzug, den Gott durch seinen Todesengel auf dem nächtlichen Weg unternimmt, vorüber an den Häusern der Israeliten und von Tür zu Tür hinein in die Häuser der Ägypter, die erstgeborene Söhne zu töten, damit Israel leben kann.

Dieses Pascha Gottes, die Heiligung Israels durch die Vernichtung des Bösen, wird nach Johannes verwandelt zum Pascha Jesu: der Verherrlichung Got-

---

[49] Zum Paschafest im Alten und Neuen Testament vgl. I. Müllner / P. Dschulnigg, Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Die Neue Echter-Bibel. Themen 9), 2002.

tes durch den Tod und die Auferstehung des Gottessohnes und also durch die Rettung der Schuldigen. Jesus geht seinen Weg zurück zu Gott, von dem er seinen Ausgang genommen hatte. Er geht in den Tod hinein und durch ihn hindurch zum Gott des Lebens. Er überschreitet die unüberwindliche Grenze zwischen den Menschen und Gott, der er, Gottes ewiges Wort, Mensch geworden ist (Joh 1,14).

Dadurch wird Jesu Weg in seinem Tod und seiner Auferstehung zu einem neuen Pascha, das das Pascha Israels nicht vernichtet, sondern verwandelt. Im Johannesevangelium ist dies von langer Hand vorbereitet. Jesus hat vor dem Paschafest in Jerusalem den Tempel, das »Haus« seines »Vaters«, von der Profanierung durch das Treiben der Händler gereinigt (Joh 2,13–22)– aber dies auf eine so radikale Weise, wie Ps 69,10 es andeutet (Joh 2,17): »Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren.«[50] Jesus tritt mit seinem Leben für die Heiligung Gottes ein – so rückhaltlos von Gott her für die Menschen, daß sein Leib, d.h. er selbst in seinem sarkischen und pneumatischen Menschsein als Inkarnierter und Auferweckter, der Ort der Gegenwart und wahren Anbetung Gottes ist (Joh 4,23).

3. Der Weg Jesu

Der Kernsatz johanneischer Christologie, zugleich der Kernsatz johanneischer Wegtheologie, fällt in der ersten Abschiedsrede. Auf die namenlose Angst der Jünger, verraten und verkauft zu sein, weil Jesus »hinübergeht« zum Vater (Joh 13,1), antwortet Jesus mit der schlechterdings unbedingten Zusage (14,6): »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.«[51] Das Motiv des Weges verbindet bei Johannes Jesu Passion und Auferstehung (Joh 13,1f; 14,1–6), indem es beides auf die Inkarnation und die irdische Sendung Jesu zurückbezieht. Der Weg Jesu führt aus dieser Welt, wie er in sie hineingeführt hatte (Joh 3,19); er führt zum Vater (13,1ff), wie er von ihm ausgegangen war (5,43; 17,8). Er zielt darauf, die Seinen zu Gott zu führen und ihnen dort eine Stätte zu bereiten (Joh 14,1ff) – so wie seine Ankunft bei den Menschen Ausdruck des unbedingten Heilswillens Gottes ist (Joh 1,1–18).

Im Kreuzigungsbericht selbst ist Johannes – wie immer – zurückhaltend, was Ausmalungen anbelangt. Für den langen Kreuzweg genügt ihm ein einziger Satz (19,17): »Er trug sein Kreuz und ging hinaus zur sogenannten Schädelhöhe, die auf hebräisch Golgatha heißt.« Im Kreuzigungsbericht ist es das letzte Wort

---

[50] Vgl. Ch. Metzdorf, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich (WUNT 168), 2003.

[51] U. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), 1998, 223: »Man kann in Joh 14,6 die Zusammenfassung aller Ich-bin-Worte sehen.«

Jesu, das auf das Wegmotiv zurückgeht. Nach Johannes ist es nicht eine Klage (Mk 15,34 [Ps 22,2]) oder ein Vertrauensbekenntnis (Lk 23,46 [Ps 31,6]), sondern ein Verkündigungswort: »Es ist vollbracht« (Joh 19,30). Damit ist die Realität des Leidens Jesu nicht zurückgenommen; es wird aber der Tod Jesu als Vollendung des Heilsweges Jesu zum Ausdruck gebracht.

Der Weg, den Jesus geht, ist ein soteriologisches Leitmotiv des Vierten Evangeliums. Die christologische Kontinuität zwischen Präexistenz, Inkarnation, irdischer Sendung, Tod, Auferstehung, Erhöhung und Parusie zielt auf die Konsistenz der Heilsverheißung. Das Wegmotiv betont nicht (wie die paulinische Kreuzestheologie) den Bruch der Passion, die Skandalosität des Kreuzestodes und die geistgewirkte Neuschöpfung der Auferweckung, sondern die Kontinuität der Heilssendung Jesu, die aus der Menschwerdung des präexistenten Gottessohnes folgt, seiner vollkommenen Teilhabe am Gottsein Gottes selbst. Das Kreuz ist nach Johannes das Zeichen des Sieges Gottes im Tod über den Tod, die Kreuzerhöhung das Zeichen des heilbringenden Leidens und Sterbens Jesu, des Auferstandenen.

Summary

The Gospel of John unites the theology of the cross and the theology of the resurrection. This does not lead to a relativization of the suffering of Jesus as a human being, but it does show the self-revelation of God in the Son, which is proclaimed as a way.

Halachische Schriftauslegung

Auf der Suche nach einer jüdischen »Mitte der Schrift«[1]

von

Matthias Morgenstern

Welchen Grund kann es geben, sich – als Nichtjude und christlicher Theologe – mit der jüdischen Tradition zu beschäftigen? Sollte dies um dieser Tradition selbst willen (hebräisch: lishma) geschehen? Oder gilt es, sich auf außerhalb dieser Tradition liegende Gründe zu berufen? Etwa auf das Ziel, als Christ etwas über die eigenen »Wurzeln«[2] erfahren zu wollen? Oder als philologisch-historische Einübung in den interreligiösen Dialog? Das Studium jüdischer Traditionen sollte ja nicht, wie Manfred Oeming dargelegt hat, »eine Art Buße oder gar Strafe« sein, die sich die Christenheit für ihr Versagen und ihre Schuld in ihrer jüngeren und ferneren Geschichte selbst auferlegte«[3].

In der Tat sind immer wieder legitime Interessen für eine Beschäftigung christlicher Theologen mit dem Judentum namhaft gemacht worden; neben der selbstverständlichen Aufgabe der neutestamentlichen Forschung, bezogen auf das antike Judentum, den historischen Hintergrund des Neuen Testaments zu erhellen, gilt das Interesse dabei vor allem der rabbinisch-jüdischen Schriftauslegung. Dabei scheint es den meisten Autoren darum zu gehen, durch die Nachzeichnung des jüdischen Umgangs mit der Bibel Israels im Spiegel der christlichen Inanspruchnahme des Alten Testaments in direkter oder indirekter Weise belehrt zu werden in einem Problemfeld der Theologie, das in einzigartiger Weise von einem Spannungsverhältnis von Kontinuität und Diskontinuität geprägt ist: einem Problemfeld, das als in der Tatsache begründet beschrieben wird, daß die Heilige Schrift des christlichen Glaubens aus zwei Teilen besteht,

---

[1] Überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung meiner Antrittsvorlesung vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen am 30. Juni 2004.

[2] Seit Franz Mußners Traktat über die Juden (1979) wird die Metapher der Wurzel mit Bezug auf Röm 11,18 häufig in dem Sinne für das Verhältnis von Juden und Christen verwandt, daß nicht nur die Väter Israels, sondern Israel als Ganzes die Kirche »trage«; ähnlich formuliert schon das 2. Vatikanische Konzil, Nostra Aetate, Art. 4 (»Ecclesia [...] per populum illum [...] nutriri radice bonae olivae«); vgl. auch F. Mussner, Die Kraft der Wurzel, 1987; H. Flothkötter u.a. (Hg.), Das Judentum – eine Wurzel des Christlichen, 1990. Zur Kritik der hier vorliegenden Auslegung des Römerbriefes vgl. O. Hofius, Das Evangelium und Israel (in: Ders., Paulusstudien I, 1989, 175–202), 187.

[3] M. Oeming, Lob der Vieldeutigkeit, Trumah 9 (1999), 125–145, hier 127.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, Bd. 103 (2006), S. 26–48
© Mohr Siebeck – ISSN 0044-3549

deren »erster Teil, das christliche Alte Testament, als Tanach zugleich die Bibel Israels ist«[4].

1. Ein »doppelter Ausgang des Alten Testaments«?

Die Rekonstruktion eines »doppelten Ausgangs des Alten Testaments«[5] im Neuen Testament einerseits und in der mit der Mischna beginnenden rabbinischen Tradition andererseits, sozusagen in Form einer »Y-Struktur«[6], soll der christlichen Theologie – so ein weit verbreitetes Verständnis – dabei nicht nur dazu verhelfen, den jüdischen *Anderen* näher in den Blick zu bekommen. Denn beide »Ausgänge« der hebräischen Bibel, so die naheliegende Annahme, gehen von einem je eigenen »perspektivischen Fluchtpunkt«[7] aus und stellen umgekehrt jeweils einen spezifischen hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis des ersten Kanonteils bereit. Damit verweisen sie jeweils auf dessen »Mitte«[8] – so die häufig gebrauchte, freilich alles andere als selbstverständliche geometrische Metapher[9]. Die Bestimmung des Abstands oder die Klärung des Verhältnisses bei-

---

[4] Vgl. B. Janowski, Der eine Gott der beiden Testamente (in: Ders., Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Band 2, 1999), 249f; Ders., Theologie des Alten Testaments. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven, (in: Ders. [Hg.], Theologie und Exegese des Alten Testaments/der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2005, 87–124), 123; Ch. Dohmen, Die zweigeteilte Einheit der christlichen Bibel, in: Ders./G. Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, 1996, 12.

[5] Dazu K. Koch, Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum, JBTh 6 (1991), 215–242; R. Rendtorff, Zur Bedeutung des Kanons für eine Theologie des Alten Testaments (in: Ders., Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, 1991, 54–63); B. Janowski, Theologie des Alten Testaments. Plädoyer für eine integrative Perspektive (in: Ders., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Band 3, 2003), 349.

[6] Oeming, Lob (s. Anm. 3), 137.

[7] So eine Formulierung W. Zimmerlis, die der Autor im Zuge seiner Überlegungen freilich selbst verwirft, weil es nicht »um die Erforschung eines ruhenden Punktes hinter den Einzelheiten des Bildes« gehe, sondern »um einen gebietenden Herrn, der in Angriff und Forderung, aber zugleich in barmherziger Hinwendung zu seinem Volk und seiner Kreatur auf diese zugeht«; vgl. W. Zimmerli, Zum Problem der »Mitte des Alten Testaments« (in: EvTh 35 [1975], 97–118), 117; vgl. auch Ders., Rezension zu G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, VT 13 (1963), 100–111.

[8] Vgl. dazu G. von Rad, Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments (in: Ders., Gesammelte Schriften zum Alten Testament II, 1973, 289–312); B. Janowski, Der eine Gott der beiden Testamente. Grundfragen einer biblischen Theologie (in: Ders., Die rettende Gerechtigkeit [s. Anm. 4], 249–284).

[9] Zur Problematik des Bildes vgl. Janowski, Der eine Gott (s. Anm. 4), 276 und Ders., Theologie des Alten Testaments (s. Anm. 4), 99. Aus der Fülle der Literatur nenne

der Traditionslinien bzw. beider »Mitten« zueinander könnte dann – so die gelegentlich geäußerte Erwartung – dazu beitragen, im Rahmen einer »kanonischen Dialogizität« und mit Hilfe einer »doppelten Leseweise«[10] gerade auch das *Eigene* näher zu verstehen und zu bestimmen und so »zur Identitätsfindung des christlichen Glaubens beizutragen«[11]. Durch die Beschäftigung mit der jüdischen Bibelauslegung, so die Erwartung, sei daher in indirekter Weise auch etwas zu lernen über das Verhältnis des Neuen Testaments zum von Christen so genannten Alten Testament. Nach Meinung einiger Autoren liegt in der gemeinsamen jüdisch-christlichen Schriftauslegung für die christliche Theologie zudem die einzige Chance, einen Ausweg aus dem Dilemma eines durch Versagen und Schuld diskreditierten Kirchentums zu finden[12].

---

ich nur: R. Smend, Die Mitte des Alten Testaments (in: Ders., Die Mitte des Alten Testaments, Gesammelte Studien I [BEvTh 99], 1986, 40–84); H. D. Preuss, Theologie des Alten Testaments I: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, 1991, 29; O. Kaiser, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments I: Grundlegung, 1993, 329ff (die »Tora als Mitte der Schrift«); E. Haag, Art. Biblische Theologie II A, LThK^3 2, 1994, 428–430; E. A. Knauf, Die Mitte des Alten Testaments (in: M. Weippert / S. Timm [Hg.], Meilenstein [Festgabe für H. Donner], 1995, 79–86); Janowski, Theologie (s. Anm. 5), 326. Der Begriff der »Mitte« wird in Relation zu dem der »Einheit« der Biblischen Theologie u.a. diskutiert bei K. Berger, Hermeneutik des Neuen Testaments, 1999, 11–14; S. Schulz, Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus, 1976; L. Schwienhorst-Schönberger, Einheit und Vielheit. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments? (in: F. L. Hossfeld [Hg.], Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie [QD 185], Freiburg 2001, 48–87); P. Stuhlmacher, Erfahrungen mit der Biblischen Theologie (in: Ders., Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze, 2002, 3–22), 17–19.

[10] C. Dohmen, Hermeneutik des Alten Testaments, in: Ders. / Stemberger (s. Anm. 4), 207 und 212; vgl. auch E. Zenger (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen, 1996.

[11] Vgl. Janowski, Der eine Gott (s. Anm. 4), 249; bei Janowski heißt es – m.E. zu Recht, aber vielleicht noch nicht präzise genug – weiter (aaO 254), daß »alles, was zum Thema ›Einheit der Schrift‹ auszuführen sein wird, dem Dialog mit dem Judentum ausgesetzt« sei. Dieser Dialog müsse »um einer Selbstklärung der christlichen Position willen« geführt werden, auch wenn es sich nach H. U. von Balthasar »auf weite Strecken um eine ›einsame Zwiesprache‹« handele. Der abschließende Satz dieser Anmerkung (aaO 255) gibt dann, wenn der Anschein nicht täuscht, aber eine gewisse Frustration über das Fehlen eines passenden (und gesprächsbereiten) jüdischen Dialogpartners zu erkennen: »Für einen jüdisch-christlichen Dialog, der diesen Namen verdient, hätte diese Tatsache (d.h. daß Judentum und Christentum durch ihren Bezug auf die Bibel Israels eng und unlösbar miteinander verbunden sind; M.M.) allerdings auch Folgen für die jüdische Seite.« Die folgenden Ausführungen sollen versuchen zu klären, unter welchen Bedingungen ein historisch und hermeneutisch reflektiertes Zwiegespräch, wenn es denn kein einsames bleiben soll, realistischerweise stattfinden kann.

[12] Vgl. etwa P. von der Osten-Sacken, Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas »Der gantz Jüdisch glaub« (1530/31), 2002, 309–314.

In der Praxis stellt sich die Rekonstruktion eines solchen »doppelten Ausgangs« hingegen als schwieriges Unternehmen dar. Dies weniger, weil der Vorwurf im Raum steht, daß eine christliche Theologie des Alten Testaments, die die Juden im Hinblick auf die Bibel Israels tendenziell enteigne, den Keim des Antijudaismus in sich trage[13], und einer der beiden »Ausgänge« daher von vornherein als belastet erscheint oder weil christliche Theologen, die – bewußt oder unbewußt – ihre Vorstellungen vom Zusammenhang eines ersten und zweiten Kanonteils auf die rabbinische Literatur übertragen, am rabbinischen Textmaterial scheitern. Entscheidend steht einem solchen »Y-Struktur« vielmehr entgegen, daß die jüdische Seite sich offenbar einer christlicherseits justierbaren und exegetisch dialogfähigen »Mitte« verweigert, eine jüdische »Theologie der Hebräischen Bibel« in Analogie zur christlichen »Theologie des Alten Testaments« nach Auskunft sowohl jüdischer als auch christlicher Bibelwissenschaftler fehlt[14], und die rabbinische Literatur aufgrund ihres Selbstverständnisses als »mündliche Tora«, wie im folgenden zu zeigen ist, eben nicht als »Ausgang« der Bibel des Alten Israel interpretiert werden kann[15].

---

[13] R. Albertz, Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments. Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung, (JBTh 10, 1995, 3–24), 13. Vgl. die kritischen Anmerkungen bei Janowski, Theologie (s. Anm. 5), 349. Albertz wäre entgegenzuhalten, daß aus jüdischer Sicht eine von christlichen Theologen rekonstruierte Religionsgeschichte Altisraels wohl nicht weniger verdächtig wäre als eine Theologie des Alten Testaments!

[14] Vgl. M. Tsevat, Theologie des Alten Testaments – eine jüdische Sicht (in: M. Klopfenstein u. a. [Hg.], Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch. Texte des Berner Symposions vom 6.–12. Januar 1985, 1987, 329–341). Vgl. demgegenüber I. Kalimi, Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? Das jüdische Interesse an der biblischen Theologie (JBTh 10, 1995, 45–68) und Sh. Gesundheit, Gibt es eine jüdische Theologie der Hebräischen Bibel? (in: B. Janowski [Hg.], Theologie und Exegese [s. Anm. 4], 73–86). – J. D. Levenson, Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren (EvTh 51, 1991, 402–430), spricht von einem »Drang der Christen zum Systematisieren« (aaO 421). Daß das »Fehlen« einer jüdischen Theologie der Hebräischen Bibel offensichtlich mit einem anderen Geschichtsverständnis in der jüdischen Tradition und in der Folge einer anderen theologischen Wertigkeit geschichtlicher Forschung zusammenhängt, sei hier nur angedeutet; zugleich muß freilich auf die Probleme hingewiesen werden, die die historisch-kritische Forschung für den christlichen Umgang mit den biblischen Texten mit sich gebracht hat. Vgl. dazu S. Herrmann, Die Abwertung des Alten Testaments als Geschichtsquelle. Bemerkungen zu einem geistesgeschichtlichen Problem (in: H. H. Schmid / J. Mehlhausen, Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt, 1991), 163.

[15] Vgl. J. Neusner, Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition, 1991 und Ders., The Role of Scripture in the Torah – Is Judaism a »Biblical Religion«? (in: H. Merklein u. a. [Hg.], Bibel in jüdischer und christlicher Tradition, 1993, 192–211). Zum Konzept der mündlichen Tora vgl. z.B. E. Urbach, The Sages. Their Concepts and Beliefs, 1975, 286–314 und P. Schäfer, Das »Dogma« von der mündlichen Torah im rabbinischen

Zur Beschreibung des jüdischen Blicks auf die biblischen Texte kommt in der rabbinischen Literatur dabei, ähnlich dem »Y«, das Bild eines Buchstabens zur Anwendung: Dieser Buchstabe, der zweite des hebräischen Alphabets (Beth), symbolisiert in dieser seit dem 5. nachchristlichen Jahrhundert faßbaren Tradition freilich keinen geometrisch zu definierenden Abstand; er ist vielmehr gedeutet worden als Symbol von Freiheit und Unbestimmtheit, als Sinnbild für eine über die von Christen heute gesuchte jüdisch-christliche »Doppelung« hinausgehende *grundsätzliche* Pluralität. Nach diesem Verständnis steht dieser hebräische Buchstabe demnach – so will es scheinen – für das völlige Fehlen eines die Schrift ordnenden und deutenden Prinzips.

Der Bericht der von Gott an Mose übergebenen Tora beginnt – darauf macht der Midrasch BerR 1, 10 aufmerksam – nicht mit dem *ersten*, sondern mit dem *zweiten* Buchstaben des hebräischen Alphabets, einem Beth, im *bereshit* des »am Anfang«. Weiter berichtet der Midrasch und die an ihn anknüpfende rabbinische Literatur, daß der erste Buchstabe, das Aleph, sich selbst in dieser Angelegenheit sechsundzwanzig Generationen vor der sinaitischen Offenbarung gegenüber dem Ewigen beklagt habe. Drei Erklärungen seien für diesen Sachverhalt gegeben worden: Zum einen handele es sich bei »Beth« zugleich um den ersten Buchstaben des Wortes *berakha*, Segen, während die Verfluchung *arur*, mit einem Aleph beginne; weiter habe der Buchstabe *beth* in der Quadratschrift eine hinten und nach oben sowie unten geschlossene Form, sei nach vorn aber offen und habe zwei hervorragende Spitzen, ein outfit, das auf die Vokabel *bajit*, Haus, nämlich »Haus Israel« (*bet jisra'el*), gedeutet und auf den im täglichen Gebet zitierten Vers Num 24,5 bezogen wird: »Wie lieblich sind deine Zelte, Jakob«[16]; schließlich sei diesem Buchstaben die Information über den ihm innewohnenden Zahlenwert (2) zu entnehmen. In einer in der jüdischen Mystik begründeten Hermeneutik läßt sich dieser Zahlwert aber, so Betty Rojtman in ihrem Essay »Feu noir sur feu blanc«, als Zeichen der Pluralität deuten[17]. Am Anfang war demnach nicht ein univoker Schriftsinn, sondern – nach einer Paraphrase Jacques Derridas – »mehr als eins«, »plus d'un«[18].

Judentum (in: Ders., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, 1978, 153–197).

[16] Vgl. PesK, Nispachim A.

[17] B. Rojtman, Feu noir sur feu blanc. Essai sur l'herméneutique juive, 1986, 7.

[18] J. Derrida, La religion, 1996, 85.

2. »Schwarzes Feuer auf weißem Feuer« und die »Mitte« zwischen den Buchstaben

Der Buchstabe Beth, nach dem spanisch-jüdischen Kabbalisten Nachmanides (1194–1270) mitsamt der gesamten Tora zweitausend Generationen vor Erschaffung der Welt mit »schwarzem Feuer auf weißem Feuer«[19] geschrieben, symbolisiert mit seiner nach links offenen Form gewissermaßen den geheimen pluriformen Inhalt der Tora: das, was buchstäblich »zwischen den Buchstaben« zu lesen ist. Demnach sind es vor allem die weißen Stellen, die interessieren. Es geht um eine Interpretation des in der jüdischen Esoterik als präexistent gedachten Zwischenraumes, eine »interprétation de l'espacement«, so erneut Derrida, der die Intentionen dieses kabbalistischen Lesens im Hinblick auf die von ihm in Aussicht genommene »Dekonstruktion« der »griechisch-abendländischen« Tradition der Hermeneutik aktualisiert. Eine Interpretation des biblischen Textes von einer unsichtbaren Mitte zwischen den Buchstaben her ermöglicht demnach, mit Hilfe der Polysemie, die Hervorbringung einer neuen Tora aus der Alten, eine »génération textuelle«[20].

Dieses Bild trifft sich, von Derrida durchaus gewollt, einerseits mit Erkenntnissen der am Rezipienten orientierten modernen Literaturwissenschaft, andererseits aber auch mit Vorstellungen der jüdischen Mystik, vor allem des Chassidismus. Die grundlegende textpragmatische Beobachtung, etwa in der Hermeneutik Umberto Ecos, lautet, daß *jeder* Text »mit Leerstellen durchsetzt« ist, »mit Zwischenräumen, die ausgefüllt werden müssen«[21]. In der Rezeptionsgeschichte geht es demnach nicht nur um die Wirkungen *der Texte auf die Leser*, sondern auch um die Wirkungen *der Leser auf einen Text*. Genauer gesagt: diejenigen Wirkungen, die ein Schriftdokument aufgrund bestimmter gesellschaftlicher Vorgaben, in einem bestimmten historischen Zusammenhang, durch einen nicht nur *reproduktiven*, sondern höchst *produktiven* Rezeptionsvorgang erst zu einem Text machen, indem sie bisher nicht erschöpfte Sinnpotentiale freisetzen[22]. Dabei kann es – nach dem Grundsatz, Lesen bedeute, »dem Diskurs des

---

[19] Nachmanides (ca. 1195–1270), im Vorwort zu seinem Torakommentar; vgl. auch BerR 8, 2.

[20] J. Derrida, La dissémination, 1972, 383; E. Weber, Gedächtnisspuren. Jacques Derrida und die jüdische Tradition (in: W. Stegmaier [Hg.], Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition, 2000, 461–487), 468.

[21] Vgl. U. Eco, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, 1987, 63 und M. Oeming, Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, 1998, 27.

[22] Vgl. K. Koch, Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie – oder: Protestantische Verlegenheit angesichts der Geschichtlichkeit des Kanons (in: H. H. Schmid / J. Mehlhausen [Hg.], Sola Scriptura. [s. Anm. 14]), 150 und H. R. Jauss, Literaturgeschichte als Provokation, 1970.

Textes« einen »neuen Diskurs anzuhängen«[23] – unter anderem darum gehen, eine ursprüngliche Zweideutigkeit aufzulösen, aber auch neue Ambiguitäten zu entdecken.

Was den Chassidismus anbelangt, so überliefert Martin Buber nach Rabbi Levi Jizchak von Berditschew (1740–1809) folgende Lehre: »Es heißt in Jesaja: Eine Lehre wird von mir ausgehen. Wie ist das zu verstehen? Wir glauben doch in vollkommenem Glauben, daß die Thora, die Moses am Sinai empfing, nicht getauscht und keine andere gegeben wird; unveränderlich ist sie, und es ist uns verwehrt, auch nur eine ihrer Lettern anzutasten. Aber in Wahrheit sind nicht die schwarzen Lettern allein, sondern auch die weißen Lücken Zeichen der Lehre, nur daß wir sie nicht zu lesen vermögen. In der kommenden Zeit wird Gott die weiße Verborgenheit der Thora offenbaren.«[24]

Die Tätigkeit der intensiven Beschäftigung mit den hebräischen Buchstaben wird in der jüdischen Mystik – speziell im Chassidismus – *jichud* (etwa: »Einung«) genannt: Es handelt sich dabei um eine Meditationsweise, in der man sich – durch die Konzentration des Geistes auf die heiligen Buchstaben der Tora – mit einer geistigen Wirklichkeit vereinigt, um diese Wirklichkeit einerseits zu »vernichten«, sie aber andererseits auf ihre göttliche Wurzel zurückzuführen. Im Hintergrund steht dabei der Gedanke der lurianischen Kabbala, nach dem verstreute göttliche Funken durch menschliche Aktivität aufgehoben und zu ihrem ursprünglichen Platz zurückgebracht werden sollen. Dieser kontemplative Akt der »Verbindung mit der Innerlichkeit der ›Buchstaben‹« wird aber nun wiederum auf die durch das göttliche Gesetz *gebotenen* oder *verbotenen* menschlichen Handlungen bezogen und durch sie gesteuert und begrenzt[25]. Es ist dieses Gesetz, von dem R. Yehuda im Namen Rabhs – bemerkenswerterweise erneut im Horizont des *bereshit* der Genesis – sagte (bSan 91b): »Wenn jemand einem Schüler eine Halacha vorenthält, so ist es ebenso, als hätte er ihm das Erbe seiner Väter geraubt, denn es heißt (Dtn 33, 4): ›Ein Gesetz verordnete uns Mose, zum Erbbesitz für die Gemeinde Jakobs.‹ Sie (sc. die Tora; M.M.) ist seit den sechs Schöpfungstagen Erbbesitz für ganz Israel.« Wir haben es hier mit dem Hinweis auf eine durch das göttliche Gesetz vom Sinai, die Halacha, gesteuerte menschliche Praxis und eine dieser Praxis entsprechende vereindeutigende Schriftthermeneutik zu tun, dem wir an späterer Stelle noch einmal nachgehen müssen.

---

[23] Vgl. Problèmes actuels de l'interprétation d'après Paul Ricoeur (in: CPED 1970), 64: »Lire c'est [...] enchaîner un discours nouveau au discours du texte«.

[24] M. Buber, Das verborgene Licht, 1924, 69 (vgl. Jes 51, 4).

[25] G. Sholem, Martin Bubers Deutung des Chassidismus (in: Judaica 1, 1986), 201.

3. Die siebzig »Gesichter« der Tora

Doch zunächst muß von der Zwei- oder Mehrdeutigkeit des Textes, der Pluriformität seiner Auslegung und der Freiheit des Auslegers die Rede sein, von der es in den Sprüchen der Väter (Av 6, 2) heißt: »Die Tafeln sind Gotteswerk und die Schrift ist Gottesschrift, Charut (eingegraben) auf den Tafeln. Lies nicht Charuth (eingegraben), sondern Cherut (Freiheit).«[26]

Es entspricht, im Einklang mit diesem Diktum der rabbinischen Weisen, einer alten Auffassung der rabbinischen Exegese, daß ein Schriftwort verschiedene Bedeutungen haben kann, und der Ausleger frei ist, diese unterschiedlichen Auslegungen zur Geltung zu bringen. Ein anderes diesen Sachverhalt beglaubigendes Talmudwort wird neuerdings auch von christlichen Hermeneutiken – die freilich die halachische Grundierung dieser Freiheit außer Acht lassen – gern zitiert und als Belegstelle für den angestrebten »relationalen Pluralismus« in der Bibelauslegung herangezogen, in dem »die verschiedenen Ansätze, Zugangsweisen und Methoden aufeinander bezogen werden« sollen[27]. Es heißt dort im Anschluß an eine Anspielung auf ein Prophetenwort (Jer 23,29: »Ist nicht mein Wort wie Feuer – Spruch des Herrn – und wie ein Hammer, der den Felsen zerschmettert?«): »Wie ein Hammer, der Felsen zersplittert, wie der [Stein durch den] Hammer in viele Splitter zerteilt wird, so wurde auch jedes Wort, das aus dem Munde des Heiligen, gepriesen sei Er, hervorging, in siebzig Sprachen zerteilt.« Wie von einem Schlag viele Funken sprühen, so ist es demzufolge mit der Schrift: Aus einem Vers kommen viele Auslegungen hervor. Entsprechend ist im Midrasch von den »siebzig Gesichtern« (»*shivʿim panim*«: BemR 13, 5) der Tora die Rede. Diese Zahl, nach dem babylonischen Talmud auf die siebzig Weltvölker (Sot fol. 36b und Meg fol. 13b) bezogen, ist zwar nur ideell gemeint, und in der exegetischen Praxis läuft es meist auf vier Schriftsinne wie etwa bei Rabbi Bachya ben Asher aus dem Spanien des 13. Jahrhunderts oder bei einem Kabbalisten wie bei Abraham Abulafia (1240 – ca. 1291) noch auf sieben sensus scripturae hinaus. Doch solange sich alle Deutungen auf den gleichen Konsonantentext berufen, bleiben sie, auch wenn sie divergieren, nebeneinander bestehen und sind gültig[28]. In der Tat finden sich in den Midrasch-Sammlungen, aber auch in rabbinischen Bibelkommentaren, bis auf den heutigen Tag immer wieder verschiedene, gar sich widersprechende Auslegungen zu ein und derselben Stelle,

---

[26] S. R. Hirsch, Israels Gebete, 1987, 517 (Orthographie und Ergänzungen i.O.); vgl. dazu auch Rojtman, Feu noir (s. Anm. 17), 7 und bEr fol. 54a und bSuk fol. 32a.

[27] Vgl. etwa Ch. Dohmen, Die Bibel und ihre Auslegung, 1998, 108.

[28] Vgl. bShab fol. 88b; vgl. auch fol. 34a; J.-Ch. Attias, L'épître des sept voies. Abraham Aboulafia, 1985, 32. Freilich greifen die in der rabbinischen Tradition stehenden Interpreten – manchmal mit geradezu atemberaubender Kühnheit – auch immer wieder in den Konsonantenbestand des biblischen Textes ein; siehe dazu unten.

die mit »*davar acher*«, »eine andere Erklärung«, eingeleitet werden und unentschieden nebeneinander stehen. Mit der Befreiung vom Zwang zur Eindeutigkeit wird bei manchem heutigen Leser – gemessen an unserem (angeblich oder wirklich) trockenen Literalsinn – dementsprechend eine erfrischend-erfreuliche Vielfalt verbunden.

Tora nitna lehidaresh, lesen wir im palästinensischen Talmud (Meg I,1,70a): »Die Tora ist gegeben, um ausgelegt werden«, und das heißt: um jeweils immer wieder neu und unterschiedlich gedeutet zu werden. Deshalb formulieren die Sprüche der Väter (Av 5,26): »Beschäftige dich immer wieder und wieder mit ihr (wörtlich: wende sie um und um; M.M.), denn in ihr liegt alles und durch sie wird dein Blick hell, werde alt und grau in ihr und weiche nicht von ihr, denn es giebt für dich keine bessere Art des Strebens als sie.«[29]

Die einmal gefundene Deutung eines Schriftverses muß für den Ausleger selbst und für seine Schüler demnach nicht die letzte bleiben. Da man alles in der Tora finden kann, ist auch jedes Mal, wenn man sich ihr zuwendet, etwas Neues aus ihr zu lernen. Diese neuen Einsichten setzen aber die rabbinische Tradition, die »mündliche Tora«, voraus; sie sind, wie der Talmud zeigt, nur von ihr her zu gewinnen! Die Sprüche der Väter, in ihrem historischen Kontext verstanden, können christlichen Theologen daher weder als theoretisches Konzept für die neue exegetische Unübersichtlichkeit dienen noch den »relationalen Pluralismus«[30] in der Bibelauslegung begründen oder in eine »kanonische Dialogizität« einüben.

In seinem Kommentar zur Stelle weist der Frankfurter Rabbiner Samson Raphael Hirsch (1808–1888) auf den literarischen Zusammenhang des zitierten talmudischen Textes hin. Denn zuvor (Av 5, 25) heißt es im Sinne einer Gesamtschau auf das vom Umgang mit der Tora geprägte Leben und Lernen: »Fünf Jahre alt zu Mikra, zehn Jahre alt zu Mischna, dreizehn Jahre alt zu den Mizwoth, fünfzehn Jahre alt zur Gemara, achtzehn Jahre alt zur Verheiratung, zwanzig Jahre alt zum Zielanstreben, dreißig Jahre alt zur Kraft, vierzig Jahre alt zur Einsicht, fünfzig Jahre alt zum Rat, sechzig Jahre alt zum Alter, siebzig Jahre alt zum Greisenalter, achtzig Jahre alt zum hohen Alter, neunzig Jahre alt zum Niedergang, hundert Jahre alt wie gestorben und vergangen und aus dieser Welt verschwunden.«[31]

Damit soll, so Hirsch, nicht gesagt sein, daß die Beschäftigung mit der hebräischen Bibel (»Mikra«) nur bis zum zehnten, mit der Mischna bis zum fünfzehnten und mit der »Gemara« (dem talmudischen Kommentar zur Mischna) nur bis zum achtzehnten Jahre zu dauern habe und dann anderen Beschäftigungen wei-

---

[29] Av 5, 26 nach Hirsch, Gebete, 513 (s. Anm. 26; Orthographie i.O.).
[30] Oeming, Hermeneutik (s. Anm. 21), 175–184.
[31] Hirsch, Gebete (s. Anm. 26), 514 (Orthographie i.O.).

chen könne. »Vielmehr soll Mikra, Mischna und Gemara uns unser Lebelang beschäftigen, wir sollen immer aufs neue zu ihnen zurückkehren, denn sie, die *Tora*, ist die unerschöpfliche Quelle aller Erkenntnis des Guten, Nützlichen und Wahren, und je dauernder und länger wir uns mit ihr beschäftigen, umso stärker und reicher wird unsere geistige Sehkraft.«[32]

Es ist deutlich, daß der Begriff der »Tora« in diesem Zitat nicht auf den schriftlich vorliegenden Pentateuch als Gegenstand der Auslegung bezogen ist, sondern daß er von der »doppelten Tora« als dem Inbegriff von »Mikra« (schriftlicher Tora) sowie »Mischna« und »Gemara« (mündlicher Tora) und von dem auf die Erfüllung der »Mizwoth« (der religiösen Gebote) gerichteten lebenslangen Lernen her verstanden wird. Dieses Konzept der doppelten Tora setzt dem Interpretationsprozeß, sofern er sich biblischen Texten zuwendet, nun aber präzis definierte Regeln. Im oben angeführten Talmudtraktat Sanhedrin findet sich – gleichsam als Kontrapunkt zu den »siebzig Gesichtern« – die Warnung davor, bei der Schriftauslegung verbotene Perspektiven in der Tora zu entdecken. Der Ausdruck »*megale panim ba-tora*« wird gelegentlich mit »der Tora ein freches Gesicht zeigen«[33] (d.h. sie mißachten) übersetzt. Der Zusammenhang zeigt aber, was gemeint ist: Zum einen steht das »Gesicht zeigen« in einer Aufzählung mit weiteren Vergehen, die der Sühnung am Versöhnungstag bedürfen. Es handelt sich hier um Vergehen, die der Yom Kippur aber auch *nur* sühnen kann, wenn zuvor Buße getan wurde: Das Abwerfen des Jochs des Himmelreiches (also das grundsätzliche Verlassen der Gesetzesobservanz), das Unterlassen der Beschneidung an sich selbst oder seinem Sohn[34], die prinzipielle Leugnung der Offenbarung (»wer sagt, die Tora sei nicht vom Himmel«), die Entweihung der Heiligtümer, die Schändung der Feste sowie das öffentliche Beschämen eines Genossen. Alle dieser Vergehen Schuldigen (unter Einschluß derer, die »Gesichter der Tora« aufdecken) haben demnach keinen Anteil an der kommenden Welt[35].

Beispiele im Talmud machen deutlich, auf was sich solch »frevelhaftes Verhalten« beziehen kann: So war es der böse altisraelitische König Manasse, der nach Num 15,31 »des Herrn Wort verachtete«, indem er auf freche Weise exegetisch tätig war und den Sinn von Toraversen wie Gen 36,12 und 22 in Frage stellte: Hatte Mose, so Manasses Frage, nichts anderes zu tun, als in seiner Sinai-Offenbarung niederzuschreiben: »Die Schwester Lotans war Timna«, »Timna war das Kebsweib des Elifas« oder: »Ruben ging aus um die Zeit der Weizenernte und

---

[32] Ebd. (der Ausdruck *Tora* steht im Original in hebräischen Lettern).

[33] Vgl. bSan fol. 99b (Übersetzung: L. Goldschmidt); die Ausführungen bei J. Maier, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung, 1978, 60f, tragen m. E. wenig zum Verständnis dieses Abschnitts bei.

[34] Vgl. bKer fol. 7a.

[35] Vgl. Av 3, 11.

fand Alraunen auf dem Felde« (Gen 30,14)? Sollten solche Belanglosigkeiten etwa Teil der göttlichen Tora sein[36]?

4. Die Halacha als Maßstab und Grenze der Auslegung

In den Sprüchen der Väter (Av 3,15) macht eine Erweiterung der talmudischen Formulierung nun aber deutlich, worum es bei dem inkriminierten Vergehen – über die Respektlosigkeit der Schrift gegenüber hinaus – grundsätzlich geht: »*ha-megale panim ba-tora she-lo ke-halakha*«. Hirsch übersetzt: »Wer der Halacha widerstrebende Auffassungen in der Tora aufthut«[37]. Wer die Bibel Israels also entgegen dem Religionsgesetz auslegt, wer eine Diskrepanz zwischen der Schrift und der heute geltenden rabbinischen Rechtsprechung aufweist und sich auf diese Art und Weise der (mündlichen wie der schriftlichen) Tora gegenüber frech und eigenmächtig verhält, hat keinen Anteil an der kommenden Welt – selbst dann, wenn er nach Av 3, 15 ansonsten Torawissen und gute Taten besitzt.

Die Auslegung der »siebzig Gesichter«, die Freiheit vom Zwang zur exegetischen Eindeutigkeit, findet also präzise dort ihre Grenze, wo es um das menschliche *Tun*, die *Praxis*, geht, wo in der einen oder anderen Hinsicht zwangsläufig entschieden werden *muß*. Denn bei Rechtsentscheiden darf es zwar Mehrheits- und Minderheitsmeinungen geben; um des geregelten menschlichen Zusammenlebens willen muß aber zugleich immer eindeutig geregelt sein, *wer* eine Streitfrage in letzter Instanz und damit eindeutig zu entscheiden hat, wo demnach der Grundsatz der Zwei- oder Mehrdeutigkeit des Textes *keine* Anwendung findet und unterschiedliche Interpretationen *nicht* unentschieden nebeneinander stehenbleiben dürfen.

Ein Beispiel dieser halachisch, also religionsgesetzlich-praktisch, gesteuerten Exegese finden wir im Fall der verweigerten Schwagerehe nach Dtn 25,9. In diesem Fall wird der Deutungsspielraum nicht nur eingeschränkt, sondern kommt – unter Ausschluß aller Alternativdeutungen! – eine dem klaren Literalsinn des Textes entgegengesetzte Interpretation zum Zuge: Wenn der Bruder eines Verstorbenen seine verwitwete Schwägerin, die noch keinen Sohn geboren hat, nicht heiraten will, soll nach der rabbinischen Auslegung der biblischen Norm folgendes Verfahren gelten: »So nähert sich seine Schwägerin zu ihm vor den Augen der Ältesten, und entzieht seinen Schuh von seinem Fuß und speit aus *vor seinem Angesicht* (*be-fanaw*); und beginnt dann und sagt: So geschehe dem Manne, der das Haus seines Bruders nicht bauen will.«[38]

---

[36] Vgl. bSan fol. 99b; vgl. auch Rashi zu Gen 36, 12 mit einer ausführlichen Darlegung der Relevanz dieses Verses im Gefüge der Tora.

[37] Hirsch, Gebete (s. Anm. 26), 467.

[38] Übersetzung nach L. Zunz (1837, Nachdruck Basel 1980). Zur Auslegung vgl. G.

Nach der Halacha ist *be-fanaw* (wörtlich: »in sein Angesicht«) hier mit »vor ihn hin« zu übersetzen; diese Deutung betrifft ein für die Praxis der sogenannten Chaliza nicht unwichtiges Detail, weil dieses Verfahren, das biblisch als Ausnahmebestimmung für einen heiratsunwilligen Schwager gedacht war, im aktuellen Religionsrecht *zur Regel* geworden ist, nachdem Rabbi Gershom ben Yehuda (gest. 1028 oder 1040), die »Leuchte der Diaspora«[39], im 11. Jährhundert für die abendländischen Juden die Mehrehe verboten und die Leviratsheirat obsolet gemacht, in den meisten Fällen gar verboten hat[40].

Wenn in der rabbinischen Tradition stehende Ausleger und Übersetzer sich in dieser Form auf biblische Texte beziehen, so beanspruchen sie demnach *nicht*, die Texte im Sinne des Literalsinnes auszulegen; sie verstehen sie vielmehr ganz von der mündlichen Tradition her, der mündlichen Tora, die im vollen Sinn »Tora vom Sinai« ist, und dazu berechtigt, Recht zu setzen – auch *gegen* den Wortsinn der schriftlichen Tora. Wenn die mündliche Tora, das im Bereich der Orthodoxie bis heute geltende rabbinische Recht, eine Norm festgelegt hat – ob dies nun unter Berufung auf einen bestimmten Schriftvers geschieht oder nicht –, gilt es als verboten, den Literalsinn der Bibel gegen diese Halacha in Stellung zu bringen.

Entscheidendes läßt sich hier von den Auseinandersetzungen zwischen den rabbinischen Juden und den Karäern lernen, jener auf den babylonischen Gelehrten David ben Anan im 8. Jahrhundert zurückgehenden antitalmudischen Richtung, die die mündliche Tradition ablehnte und sich allein auf die Schrift berufen wollte. Denn die polemischen Texte der beiden innerjüdischen Gegner, der Karäer und der rabbinischen Juden, zeigen, daß beide sich ihres Gegensatzes, in dem es letztlich um die Autorität der mündlichen *über die schriftliche Tora* ging, bewußt waren.

So stellte sich der im 15. Jahrhundert lebende byzantinisch-rabbinische Bibelkommentator Mordekhai Komtino, dem wir – gerade mit Blick auf die Praxis der Leviratsehe – explizite Ausführungen zum Problem der Divergenz zwischen mündlicher Auslegungstradition und Literalsinn verdanken, einem Karäer entgegen, weil dieser einer bestimmten Toradeutung (zu Ex 22,3) des rabbinischen Exegeten Rashi (R. Salomo ben Isaak, 1040–1105) widersprochen hatte: »Dieser

---

von Rad, Das fünfte Buch Moses. Deuteronomium, 1964, 110 und J.-Ch. Attias, Le commentaire biblique. Mordekhai Komtino ou l'hermeneutique du dialogue, 1991, 59 sowie bYev fol. 106b.

[39] Von ihm heißt es, daß seine Verordnungen der Sinailehre gleichgeschätzt wurden; vgl. Jüdisches Lexikon. Band II, 1927, Sp. 1042.

[40] Maimonides (1138 – 1204) und Alfassi (1013 – 1103) ließen die Leviratsehe noch zu; R. Jakob Tam, ein Enkel Rashis (etwa 1100 – 1171), und die Tossafisten (mittelalterliche Verfasser von Superkommentaren zum Talmudkommentar Rashis) lehnten sie ab; vgl. Jüdisches Lexikon. Band III, 1927, Sp. 1078.

(d.h. der Karäer Aharon Yosef Ha-Rofe 1250 – 1320, genannt Aharon der Sadduzäer, M.M.) kennt nicht die Wege des Talmud. Habe ich nicht viele Male erklärt, daß sie (die Talmudweisen; M.M.) die Anwendungsweise jedes einzelnen mosaischen Gebotes durch Tradition empfangen (*qibblu*) haben, so wie Gott es angeordnet hatte? Sie kennen jede einzelne Gebotsauslegung (*amitat perush kol mizwa*) im Detail. Gelegentlich führen sie dazu einen Schriftvers an, obwohl es sich hierbei nicht um eine genaue Schriftinterpretation (*amitat perush ha-pasuq*) handelt.«[41]

Komtino unterscheidet hier zwischen dem Schriftverständnis nach seinem – wie er impliziert – religiös wenig relevanten Literalsinn und der traditionellen rabbinischen Lehre. Die Interpretation des Gebotes erhebt dabei nicht den Anspruch, den Literalsinn eines Textes der schriftlichen Tora zutage zu fördern. Sie erhebt sich über ihn – dies aber, ohne die schriftliche Tora zu annullieren. In diesem Sinn ist die mündliche Tora *kein Kommentar zur schriftlichen*; sie ist auch *mehr* als deren ergänzende Fortschreibung (»Ausgang«). Der Inhalt der mündlichen Tradition ist unabhängig vom Text der schriftlichen; er ist nicht ihr Extrakt. Er wurde unabhängig von der schriftlichen übermittelt und empfangen. Wenngleich die Rabbinen häufig nicht darauf verzichten, die hebräische Bibel zur Illustration oder Erläuterung zu zitieren, braucht eine rabbinische Aussage des Schriftbelegs nicht, um autoritativ zu sein[42].

5. Von der mündlichen zur schriftlichen Tora

Man kann sagen, daß der rabbinische Schriftbeweis in diesem Sinne gerade ein Beleg für die subordinierte Stellung der Schrift im traditionellen Judentum ist. Aus diesem Grund kann man aus rabbinischer Perspektive daher auch nicht – wie dies die Karäer versuchten und wie es im christlichen Bereich reformatorischer Tradition entspräche – mit dem Literalsinn gegen eine überkommene Tradition argumentieren. Denn die schriftliche Tora und die rabbinische Tradition sind *eine und dieselbe Tora*, sie verhalten sich *dann* komplementär zueinander, wenn die Leserichtung von der mündlichen Lehre zurückweist zur schriftlichen Tora.

Dieser hermeneutische Vorrang der mündlichen Tradition bleibt auch erhalten, wo sich – in der Tradition der mittelalterlichen jüdischen Exegeten – unter dem Leitsatz, daß die Schrift, ungeachtet ihrer »siebzig Gesichter«, nie ihren Literalsinn ganz verliere[43], in der jüdischen Gelehrsamkeit langsam ein Interesse

---

[41] Attias, Le commentaire (s. Anm. 38), 58 (Übersetzung M. Morgenstern).
[42] A.a.O., 49, 57.
[43] Vgl. Rashi zu Gen 15, 10; Ex 12, 2; Cant 1, 1.

am sensus literalis auszubilden beginnt. Selbst in der kabbalistischen Literatur, in der theosophische Spekulationen in den Vordergrund treten, oder auf der anderen Seite in der rationalistischen Bibelauslegung der unter aristotelischem Einfluß stehenden mittelalterlichen Philosophie bleibt die Grenzmarkierung des halachischen Schriftsinnes bestehen. Dem großen jüdischen Philosophen Maimonides (1138–1204) etwa geht es in seinem Hauptwerk, dem »Führer der Unschlüssigen«, darum, alle auf Phänomene der konkreten Körperlichkeit basierenden Ausdrücke der Tora in Richtung auf das Geistige zu abstrahieren. Die biblische Vokabel »Herz« (*lev*) vermag demnach viele unterschiedliche übertragene Bedeutungen anzunehmen – etwa das Lebensprinzip oder Vernunfterwägungen. Zugleich hält Maimonides aber an der Konkretion der vom Gebot geforderten Tat fest. In Dtn 6,5 (»Du sollst den Ewigen lieben mit deinem ganzen *Herzen*«) ist demnach vor allem an den konkreten, also den pflichtgemäß täglich zu vollziehenden synagogalen Gottesdienst zu denken, für den – um es mit Maimonides zu sagen – natürlich auch die »Kräfte des Körpers« eine Rolle spielen[44]. Dieses Beispiel zeigt, daß die mündliche Tora den biblischen Text nicht nur aus- und halachisch festlegt: sie bestimmt auch seine Verwendung im Gottesdienst:

»Von wann an liest man das Shema (den an das »Höre Israel« aus Dtn 6, 4 anschließenden Rezitationsteil im jüdischen Pflichtgebet; M.M.)? Von der Stunde an, da die Priester eintreten, von ihrer Hebe zu essen, bis zum Schluß der ersten Nachtwache.«[45] Mit diesem Diskussionsbeitrag eines Talmudweisen zum rituell korrekten Umgang mit diesem biblischen Text beginnt bekanntlich die Mischna, das Grunddokument des rabbinischen Judentums. Man wird schwerlich sagen können, daß dieser eminente biblische Text durch den Talmud hier in irgendeiner Weise »ausgelegt« würde. Die Mischna setzt ihn voraus, aber dies nicht so, daß sie sich *auf seinen Sinn* bezöge, ihn interpretierte, korrigierte oder auch nur vervollständigte. Die Mischna erklärt vielmehr, was mit diesen Versen im rituellen Vollzug zu geschehen hat; sie tut dies, indem sie andere biblische Sachverhalte (etwa aus dem Bereich der auf die Priester bezogenen Normen) zu Hilfe nimmt; und sie gibt dabei keine hermeneutische, sondern eine pragmatische Orientierung zu erkennen: Ziel dieser ersten an die Bibel anknüpfenden Erörterung des Talmud – dort, wo es zumal um das »Höre Israel« geht – ist die Vermeidung von Übertretungen und der »richtige« Gottesdienst. Darüber hinaus werden von der mündlichen Tora her andere Texte der hebräischen Bibel – etwa als anstößig geltende Passagen des Propheten Jeremia, extreme Gerichtspredigten Ezechiels oder einzelne Kapitel des Hiob-Buches – von der gottesdienstlichen Verwendung auch explizit ausgeschlossen.

---

[44] Moses ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, ins Deutsche übertragen von A. Weiss, Band I 1923, 121–123 (Kap. I, 39); ders., Mishne Tora, Hilkhot Jesode Tora , II, 2.

[45] Mishna Ber 1, 1 (Übersetzung L. Goldschmidt).

6. *Das jüdische Verständnis des Kanons*

Versteht man den Kanon nach christlichem Verständnis mit Eilert Herms als den »exklusive(n) Inbegriff derjenigen verschrifteten Tradition, die zugelassen ist für den gottesdienstlichen Gebrauch«[46], so könnte hier – bezogen auf den Umfang der Schriften der Bibel Israels – von einer Einschränkung, gar einer partiellen Suspendierung des biblischen Kanons die Rede sein.

Auch die Vorordnung der mündlichen vor die schriftliche Tora, ja generell der Mündlichkeit vor die Schriftlichkeit scheint den kanonischen Charakter der hebräischen Bibel zu modifizieren, den biblischen Kanon sozusagen in einen neuen Aggregatzustand zu versetzen. Durch die ausschließliche Fixierung auf den Konsonantenbestand wird der Text, zumindest partiell und potentiell, seiner semantischen Konkretion entkleidet und für neue (post- oder außerkanonische) Sinnpotentiale geöffnet[47]. Zudem wird der chronologische Zusammenhang in seiner – wie Christen es nennen würden – kanonischen Form außer Kraft gesetzt: es gibt nach einem von Rashi zitierten talmudischen Grundsatz »kein Vorher und Nachher in der Tora«[48].

Durch all dies wird der Überlieferungsprozeß, der über die Schriftwerdung zur Kanonisierung geführt hatte, zwar nicht rückgängig gemacht; aber der Text in seinem schriftlichen Bestand wird als unvollständig kenntlich; er bleibt ohne die nach Vorgabe der rabbinischen Weisen zu erfolgende Deutung – nämlich die masoretische Vokalisierung, die sich der mündlichen Tora verdankt – unaussprechbar; die Bibel Israels ist primär keine »Biblia«, ein zu *lesendes* Buch, sondern hebräisch »Mikra«, je und je neu hörbar nach rabbinischen Vorgaben synagogal zu *rezitierender* Text. Jüdischerseits kann daher nicht von einem »Kanon« – einer »Richtschnur«, »Regel« – gesprochen werden, der nicht von der mündlichen Tora erst ausginge und von ihr her zu definieren wäre.

Aus diesem Grund trifft auch ein zweites bei Herms genanntes Merkmal des Christlich-Kanonischen, daß die Kultgemeinschaft ihm nämlich den Status des allein richtigen und maßgeblichen Zeugnisses über ihren Ursprung zuspreche, – jüdisch gesehen – nicht (oder jedenfalls nicht in spezifischer Weise) auf die Hebräische Bibel zu[49]. Denn die mündliche Tora wird im rabbinischen Judentum ja

---

[46] E. Herms, Was haben wir an der Bibel? Versuch einer Theologie des christlichen Kanons (JBTh 12, 1997, 99–152), 109.

[47] Rojtman (s. Anm. 17), 8, spricht von »indétermination sémantique«.

[48] Vgl. bPes fol. 6b und bSan fol. 49b (»en muqdam o me`uchar ba-tora«) sowie Rashi zu Gen 6,3; 35, 29; Ex 4, 20; 31, 18 und Ps 121, 1.

[49] Dies gilt auch für das dritte bei Herms (s. Anm. 46), 109 für das christliche Verständnis angegebene Kriterium, der Kanon sei »die Darstellung des Wesens des Lebens in der Gemeinschaft des Glaubens als des Lebens in der Wahrheit«, wobei es um eine »ausreichende und exklusive Darstellung« gehe, »in der nichts Wesentliches fehlt.« Die Bibel des alten Israel ist für das rabbinische Judentum ja weder exklusiv noch ausreichend.

in gleicher Weise wie die schriftliche Tora als »sinaitisch« angesehen. Möglicherweise löst sich der Begriff des Kanons, der im Hinblick auf das Textcorpus ja eine zeitliche Ab- und Ausgrenzung impliziert, geradezu selbst auf, da der Prozeß der Offenbarung der mündlichen Tora sich im rabbinischen Judentum bis in die Gegenwart fortsetzt[50]. Dabei bleibt freilich eine bemerkenswerte Tatsache zu konstatieren: Wie die Christen auf eine Umschreibung ihres Alten Testamentes im Lichte des Neuen Testamentes verzichteten, so kam es auch auf Seiten der Rabbinen – trotz aller seit dem Talmud üblichen interpretativen Manipulationen am Text[51] – nicht zu einer Veränderung des masoretischen Konsonantenbestandes. Es wurde, soweit wir wissen, keinerlei Versuch unternommen, die Bibel etwa im Zuge einer reduktionistischen Auswahl oder einer Erweiterung zu »rabbinisieren« oder einen »Kanon im Kanon« zu etablieren. Vielmehr konnte das rabbinische Verständnis des Kanonischen, wenn man so sagen darf, in gewisser Weise an die Tora im Sinne des Pentateuchs anknüpfen[52]. Dies spiegelt sich – darauf hat Bernd Janowski hingewiesen – in der inneren Gliederung der Bibel Israels in Tora, Propheten und Schriften mit einem klaren Gefälle in der theologischen Wertigkeit und einem komplexen inneren Verweissystem der programmatischen Texte (vgl. z.B. Dtn 34,10 – 12, Jos 1,7 – 8. 13 und Mal 3,22 – 24) wider[53].

7. Der jüdische Antinomismus als Grenzfall halachischer Auslegung

Dieser Vorrang des halachischen Interesses bei der Auslegung des Textes ist auf dem Boden des Judentums seit der Neuzeit nun freilich auch immer wieder heftig bestritten worden. Aber es scheint, daß gerade auch diese Bestreitung etwas von der rabbinischen Fokussierung auf die halachische Hermeneutik zu erkennen gibt. Die kulturrevolutionäre Hermeneutik der jüdischen Aufklärer Mittel-

---

[50] Die Bemerkungen bei Janowski, Der eine Gott (s. Anm. 4), 252, wären entsprechend zu modifizieren und präzisieren.

[51] Neben Beispielen, wie sie in diesem Aufsatz genannt wurden, ist hier vor allem an die seit tannaitischer Zeit und dann vor allem in der Kabbala immer wieder praktizierte Permutation (*»hillufin«*) und Substitution der Buchstaben (*»temura«*) zu denken; vgl. dazu W. Bacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, 1965, Bd. I, 127; zu diesem exegetischen Verfahren bei dem Kabbalisten Abraham Abulafia vgl. Attias, L'epitre (s. Anm. 28) sowie A. Kilcher, Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma, 1998, 53.

[52] Janowski, Der eine Gott (s. Anm. 4), 281; vgl. auch Koch, (s. Anm. 22), 153 und K. E. Grözinger, Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik. Band I. Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles, 2004, 141.

[53] Janowski, Der eine Gott (s. Anm. 4), 258 und 274.

und Osteuropas, der Antitalmudismus der frühzionistischen Nietzscheaner[54] und die Bibelauslegung im modernen Staat Israel[55] können an dieser Stelle nicht behandelt werden; in allen Fällen handelt es sich aus rabbinisch-orthodoxer Perspektive jedenfalls um einen Umgang mit der hebräischen Bibel, der – wenn auch unter dem Vorzeichen des Antinomismus – eine Fixierung auf die Fragen der praktischen Exegese zu erkennen gibt. Statt dessen soll von einem Beispiel aus dem Chassidismus die Rede sein, einer Bibellektüre, die – in der tiefsten Torafrömmigkeit wurzelnd – an die Grenzen der orthodox verstandenen Gesetzesobservanz stößt und diese punktuell und zeichenhaft überschreitet.

Wir haben hier eine Bibelauslegung an der Schwelle zur jüdischen Moderne vor uns, die – im Medium der Reflexion über den neuen messianischen Menschen, die Führungsgestalt des Zaddiq – den beginnenden Epochenbruch ankündigt, der in der Neuzeit zum Projekt eines jüdischen Lebens ohne das Gesetz führt. Es handelt sich hier um einen Text, der – trotz aller geradezu erschreckenden Fremdheit – eine überraschende Nähe zum christlichen Motiv der messianischen Stellvertretung und der Sündenvergebung aufweist. Die Rede ist von Rabbi Yaakov Yosef von Polnoy (gest. 1782), dem treuesten Schüler der Gründungsfigur des modernen osteuropäischen Chassidismus, des Baal Schem Tov (Israel ben Elieser, 1700–1750), jener ekstatisch-charismatischen und esoterischen Gestalt, die der evangelischen Christenheit in Deutschland am Ende des 20. Jahrhunderts so sympathisch geworden ist, daß sie – verstanden oder nicht – Eingang in das Evangelische Gesangbuch gefunden hat[56].

Die hier interessierende Auslegung bezieht sich auf einen Text aus Dtn 21,23 – 22,3. Es heißt dort: »Du sollst nicht verunreinigen dein Land, das der Ewige, dein Gott, dir gibt als Besitz. Du darfst nicht sehen den Esel[57] deines Bruders oder sein Schaf irre laufen und dich ihnen entziehen; bringe sie deinem Bru-

---

[54] Vgl. dazu M. Morgenstern, Am Anfang war das Vergessen, in: FAZ vom 5. 9. 2005, 8; D. Krochmalnik, Neue Tafeln. Nietzsche und die jüdische Counter-History (in: W. Stegmaier / D. Krochmalnik [Hg.], Jüdischer Nietzscheanismus, 1997, 53–82).

[55] J. Schoneveld, Die Bibel in der israelischen Erziehung. Eine Studie über Zugänge zur hebräischen Bibel und zum Bibelunterricht in der israelischen pädagogischen Literatur, 1987; M. Morgenstern, Die Bibel im zeitgenössischen hebräischen Theater (BThZ 19/1, 2002, 125–141).

[56] Vgl. Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche in Württemberg, 1996, 1186 mit einem dem chassidischen Meister zugeschriebenen Logion: »Wehe die Welt ist voll gewaltiger Lichter und Geheimnisse, und der Mensch verstellt sie sich mit seiner kleinen Hand.«

[57] Im biblischen Text (Übersetzung von L. Zunz; die Zeichensetzung wurde angeglichen) steht an dieser Stelle »Ochse«, die chassidische Deutung nimmt sich aber die Freiheit, hier bereits den Esel (*hamor*) aus Dtn 22, 3 einzutragen, um die Anspielung auf das Materiell-Körperliche des gewöhnlichen und erlösungsbedürftigen Menschen (homer) – in Unterscheidung von der messianischen Gestalt des Zaddiq – zu ermöglichen.

der zurück. Wenn aber dein Bruder dir nicht nahe ist oder du kennst ihn nicht, so bringe es in dein Haus, und es bleibe bei dir, bis dein Bruder es fordert, und dann gib es ihm zurück. Und so sollst du tun mit seinem Esel und so tun mit seinem Gewande, und so tun mit allem Verlorenen deines Bruders, das ihm abhanden gekommen und du findest es; du kannst dich nicht entziehen.«

Der chassidische Weise schreibt dazu, indem er das Du, die Anrede des Bibeltexts, als auf den chassidischen Rebben, den Zaddiq, bezogen versteht: »Die Erklärung von ›Du sollst nicht verunreinigen dein Land (*et admatkha*)‹ ist ›am haarez‹, die Leute des Landes, die DEIN Land genannt werden, ›das der Ewige, dein Gott, dir gibt als Besitz.‹ – ›Du darfst nicht sehen den Esel (*hamor*) deines Bruders irre laufen und dich ihnen entziehen‹ – das heißt: Der Auserwählte [der Zaddiq] sollte nicht sehen, daß die gewöhnlichen Menschen (*homer*), die in der Tat deine Brüder sind, weil in dir [also in der chassidischen Führungsgestalt, im Zaddiq] ein Aspekt von ihnen ist, vom Pfad der Gerechtigkeit zum Pfad des Bösen abweichen und dich dann ihnen entziehen. Du sollst dich ihnen nicht entziehen, als ob all dies keinen Belang für dich hätte. Denn dem ist nicht so. Aufgrund der allen zugrundeliegenden Einheit ist ein Aspekt ihrer Übertretung auch in dir [im Zaddiq]. Man könnte sagen, daß du ihre Übertretung nicht nur siehst, sondern mit dem Finger darauf gewiesen wirst, um der eigenen Übertretung gewahr zu werden. Daher ergeht der gute Ratschluß, daß du dich zunächst zu Gott wendest, damit diese deine Übertretung nicht länger in dir bleibt. Dann wirst du auch deinen Bruder zurückführen. – ›Wenn aber dein Bruder dir nicht nahe ist oder du kennst ihn nicht‹, das heißt: Wenn du den Aspekt der Übertretung, die du an deinem Bruder siehst, in dir selbst suchst – aber ›du kennst ihn nicht‹, weil du diese Sünde nicht in dir selbst findest, weil ›er dir nicht nahe ist‹, als dein Bruder, in dieser Sünde – dann ›bringe es in dein Haus‹. Das bedeutet, du solltest dich von allen anderen Angelegenheiten fernhalten. Schließe dich zur Besinnung ein in dein Haus und ›bringe es‹ – nämlich die Sünde, die du an deinem Bruder gesehen hast – beständig vor deine Augen (...) Nach dieser Selbstprüfung wirst du ›finden‹, daß er dein Bruder ist in jener Sünde und du wirst Buße tun für jenen Aspekt der Sünde, der in dir ist. Damit wirst du ihn auch selbst (auf den rechten Weg) zurückführen. ›Und so sollst du tun mit allem Verlorenen deines Bruders, das ihm abhanden gekommen ist‹ – denn Sünde heißt ein Versäumnis oder etwas Verlorengegangenes – ›und du findest es‹, das heißt: Du findest es auch in dir. Deshalb darfst du dich nicht entziehen, um das Gebot zu erfüllen, ›du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‹, was ein Hauptprinzip der Tora ist.«[58]

---

[58] S. H. Dresner, The Zaddik. The Doctrine of the Zaddik. According to the Writings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnoy, 1960, 193f (Übersetzung: M. Morgenstern; zitiert nach Toledot Yaakov Yosef, 185c, ed. Lemberg 1863; der Text erschien in seiner Erstedition 1780 bezeichnenderweise ohne die übliche Haskama, das rabbinische »nihil obstat«; vgl.

Nur wer selbst schuldig ist – dies die revolutionäre chassidische Lehre –, nur wer, sei es durch Introspektion oder durch eine gezielte soteriologische Gebotsübertretung, ein Partikel Schuld in sich selbst findet, kann dazu beitragen, die Schuld der anderen zu entfernen und zur Erlösung der Welt beizutragen. Wir sehen hier, wie weit sich eine ganz auf das Problem des rechten Tuns konzentrierende Eisegese vom Literalsinn entfernen kann, und wie sie dabei in ein messianisches Licht gerät, in dem – um des Heils der vielen willen – die partielle stellvertretende *Übertretung* des mosaischen Gesetzes für die chassidische Führungsgestalt zu einer Möglichkeit wird. Doch selbst hier bleibt die zentrale Stellung des halachischen Interesses bei der Textauslegung erhalten; denn das anvisierte Tun des Zaddiq bekommt seinen Sinn und Impetus gerade dadurch, daß Übertretungen der anderen im Blick sind, und daß eine *Übertretung* des Religionsgesetzes die Wunde heilen soll. Die Worte und Taten des bevollmächtigten Auslegers, der diesen überraschenden Weg weist, sind – das macht im Sinne der kanonischen Kontinuität des Judentums ihre Brisanz aus – einer neu verstandenen mündlichen Tora zuzurechnen, *sie sind da'at tora, sie sind Tora*[59].

Die neuere Chassidismusforschung hat gezeigt, welche Spannungen zwischen dem geforderten Toragehorsam und der eschatologischen Vollmacht zur Übertretung des Gesetzes sich für die jüdische Gemeinschaft zur Zeit der Entstehung dieser mystischen Strömung auftaten. Welche Unruhe diese Bewegung bis heute begleitet, mag ermessen, wer sich daran erinnert, daß Martin Buber der säkular-zionistischen Bewegung auf längere Sicht nur dann eine Chance gegeben hat, wenn es ihr gelingen würde, jüdisches Leben im Land Israel mit einem neuen, freieren Bezug auf das Gesetz und aus den Quellen des Chassidismus zu erneuern[60].

Dresner, 247, Erläuterungen in Klammern: M.M.); mein herzlicher Dank an Prof. Stefan Schreiner, Tübingen, für seinen Hinweis auf dieses interessante Dokument.

[59] Zu diesem Ausdruck vgl. M. Morgenstern, Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaac Breuer und die Geschichte des Austrittsstreits in der deutsch-jüdischen Orthodoxie, 1995, 59. *Da'at tora* bezeichnet die im Toraverständnis begründete und die mündliche Tora bis in die Gegenwart autoritativ aktualisierende Richtlinienkompetenz der jeweiligen rabbinischen Führungspersönlichkeit in der zeitgenössischen jüdischen Orthodoxie (heute also nicht nur im Chassidismus, sondern auch bei den litauischen Chassidismusgegnern, den »Mitnagdim«).

[60] Zitiert nach: G. Scholem, Martin Bubers Deutung des Chassidismus (in: Ders., Judaica I, 1986), 167.

8. Das Verhältnis der Judaistik zur christlichen Theologie und ihren Teildisziplinen

Wie verhält sich, was Rabbi Yaakov Yosef von Polnoy im Zwischenraum der hebräischen Buchstaben, gleichsam in der Mitte der Schrift, gefunden und was als »Einung« (*jichud*), als messianische Konzentration des Geistes auf die heiligen Buchstaben, beschrieben worden ist, zum aus dem Neuen Testament bekannten Gegensatzpaar von Geist und Buchstabe, spiritus und littera[61]? Und zur reformatorischen Distinktion von Gesetz und Evangelium? Ergibt sich aus dem Vorgetragenen nicht ein klares Dementi jeder symmetrischen Konstruktion eines »doppelten Ausgangs« der Bibel des Alten Israel? Kann, wer sich angesichts dieses Befundes auf die Suche nach einer jüdischen »Mitte der Schrift« macht, dem Eindruck entgehen, daß hier letztlich eine christliche Theologie, ihrer Sache unsicher geworden, auf der Suche nach sich selbst ist? Wie ist der Gefahr zu entgehen, das Andere, das jüdische Gegenüber, zur christlichen Selbstvergewisserung zu mißbrauchen?

Daß die an den Anfang dieses Vortrags gestellte Y-Anordnung des doppelten Ausgangs des Alten Testamentes jedenfalls eine unangemessene »Enge der Optik«[62] nach sich zöge, dürfte nach den vorgetragenen Auslegungsbeispielen deutlich geworden sein. Dies nicht nur, weil innerjüdisch die »siebzig Gesichter der Tora« durch die halachische Schriftauslegung fundiert und gehalten werden, oder weil – vom rabbinischen Judentum aus auf die nichtjüdische Welt gesehen – alle anderen Ausgänge oder Fortsetzungen der Bibel Israels (das Christentum ist ja nur eine von mehreren Möglichkeiten!) wohl in gleicher Weise theologisch irrelevant sind, sondern in der Neuzeit vor allem aufgrund der Umstrittenheit und Gefährdetheit der die Tora als ihre »Mitte« zusammenfassenden Halacha im Judentum selbst. Zudem ließe ein solcher von Christen konstruierter »doppelter Ausgang« keinen Platz für die Samaritaner, die Karäer, die Reform- und säkularen Juden und auch den Islam. Schon aus diesem Grunde wäre mit der Zielvorstellung einer Juden und Christen »gemeinsamen« biblischen Theologie – abgesehen von der hier dargelegten grundsätzlichen Problematik – wenig gewonnen[63].

Welche Rolle kann dann eine Judaistik, die sich mit dem nachbiblischen Judentum befaßt, an einer Theologischen Fakultät spielen? Eberhard Jüngel hat vor über dreißig Jahren in seinen Thesen über das Verhältnis der theologischen

---

[61] Zur Auseinandersetzung mit der paulinischen Hermeneutik aus der Sicht des Talmuds vgl. E. Levinas, Vier Talmudlektionen, 1993, 76.

[62] So auch Oeming, Lob (s. Anm. 3), 137.

[63] Zu diesem Problem vgl. etwa B. Childs, Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible, 1992, 25 – 26 und dazu die Rezension von R. Rendtorff (JBTh 9, 1994, 359–369).

Disziplinen zueinander bereits von der alttestamentlichen Wissenschaft als einer Disziplin gesprochen, die »ohne die Neutestamentliche Wissenschaft« keine theologische Disziplin wäre«[64]. Welches Urteil wäre – im Sinne eines a minore ad majus-Schlusses – dann wohl über die Judaistik zu fällen?

Freilich ist nach einhelligem Urteil auch die neutestamentliche Disziplin ohne die Nachbarfächer undenkbar[65] und entlastet eben diejenige Wissenschaft, die sich mit der Bibel Altisraels beschäftigt, weiterhin nach Jüngel, die anderen theologischen Disziplinen gerade dadurch, daß sie »von Jesus Christus schweigt«[66]. Der Talmud und mit ihm die rabbinische Tradition – darauf kann die Judaistik hinweisen – läßt es mit diesem Schweigen nicht bewenden, sondern redet weiter, wenn auch nicht von Jesus Christus. Was hier zu lesen ist, kann, so sehr der Talmud um seiner selbst willen Interesse verdient, gerade deshalb für die Konfrontation mit christlich-theologischen Fragestellungen anregend und hilfreich sein[67].

Vieles spricht dabei dafür, daß diese Texte ihre Schätze gerade dann offenbaren, wenn man sie nicht voreilig – gar mit dem Ziel der Selbstfindung oder unter dem Gesichtspunkt eines christlichen Erneuerungsinteresses! – in Dienst nimmt, sondern auf ihrer Sperrigkeit beharrt. Um der kritischen Selbstkontrolle willen, die der Theologie Enttäuschungen zu vermeiden helfen mag, scheint mir heute zum einen eine Intensivierung des jüdisch-christlichen Dialogs – und zwar auch im historisch-wirkungsgeschichtlichen Sinn mit realen, nicht nur imagi-

---

[64] E. Jüngel, Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander (in: Ders., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, 1972, 34–59), 58.

[65] Vgl. z.B. H. Gese, Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie (in: Ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, 1989[3]), 30: »Das Neue Testament an sich ist unverständlich.«

[66] Jüngel (s. Anm. 64), 58; vgl. auch Smend (s. Anm. 9), 84.

[67] Eine andere Frage ist, ob – und in welchem Maße – sich nachweisen läßt, daß die talmudische Literatur spätestens seit dem vierten Jahrhundert in gewisser Weise auf die Herausforderung des Christentums reagiert – etwa durch die Herausbildung einer spezifisch jüdischen Leidenstheologie oder durch eine bestimmte nachneutestamentliche Konzeption des Torabegriffes, die eine (wenn auch weitgehend verborgene) Antwort auf die christliche Botschaft darstellte; dies würde bedeuten, daß man Teile der rabbinischen Literatur *auch* unter dem Gesichtspunkt lesen könnte, daß sie zur Wirkungsgeschichte des Christentums gehören; vgl. dazu I. M Gafni, The World of the Talmud: From the Mishnah to the Arab Conquest (in: H. Shanks [Hg.], Christianity and Rabbinic Judaism, A Parallel History of Their Origins and Early Development, London 1993); J. Neusner, Judaism in the Matrix of Christianity, Atlanta (Georgia) 1991; M. Hilton, The Christian effect on Jewish life, London 1994; D. Boyarin, Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism, Stanford 1999; M. Morgenstern, Das Judentum – eine Tochterreligion des Christentums? Beobachtungen und Überlegungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 11/2006 (in Druck).

nierten Gesprächspartnern[68] –, zum andern aber auch der Austausch einer wissenschaftlich betriebenen Judaistik mit den genannten und den anderen theologischen Teildisziplinen erforderlich zu sein; man kann es einen glücklichen Umstand nennen, wenn dies in einem gemeinsamen fakultären Rahmen möglich ist. In diesem Gespräch wird dem mit jüdischen Texten befaßten Forscher aufgehen, wie die in der rabbinischen Tradition stehenden Autoren ihre mündliche und schriftliche Tora als Einheit lesen, unzertrennt und unvermischt, und was dies bedeutet: daß sie uns nämlich nicht den Gefallen tun, eine biblische Theologie zu entwerfen, im Verhältnis zu der – oder in Abgrenzung zu der – die christliche Bibeltheologie es leicht hätte, ihre Identität zu bestimmen.

Umgekehrt heißt das, daß sich der Zugang zum jüdischen Verständnis des Tanach nicht so gewinnen läßt, daß man die christliche Dogmatik von der Bibel subtrahiert, daß der traditionell-jüdische Sinn *nicht* der Ursprungssinn des Alten Testaments ist[69] und man die christliche Inanspruchnahme des Alten Testaments vom Neuen her in dieser Hinsicht besser nicht als Diebstahl diffamieren sollte[70]. Indem die Judaistik dieses zeigen kann, kann sie auf indirekte Weise zum Verständnis dessen beitragen, *wie* die alttestamentlichen Texte von Jesus Christus schweigen; so kann sie – vielleicht – auch einen Hinweis darauf geben, daß die Fortsetzung des Alten Testaments im Neuen weder selbstverständlich noch notwendig, im Vergleich mit dem Talmud aber auch nicht abwegig ist. Mit ihrem Ansinnen, die Bibel, die die Bibel der ersten Christen war, von Jesus Christus, ihrer – wie Hans-Jürgen Hermisson treffend formuliert hat – »externen Mitte«[71], her zu verstehen, steht die christliche Theologie jedenfalls allein da. Zu fra-

---

[68] Also über die von H. U. von Balthasar apostrophierte »einsame Zwiesprache« hinaus; vgl. Janowski, Der eine Gott (s. Anm. 4), 254 und oben Anm. 11.

[69] Aufgrund dieser Einsicht ist der immer noch gängigen Devise »contra Iudaeos disputare possumus per Vetus Testamentum« (Thomas von Aquin, Summa contra gentiles I, 1, 2) der Boden entzogen.

[70] Vgl. J. Seim, Zur christlichen Identität im christlich-jüdischen Gespräch (in: EvTh 51 [1991], 458–467), 465: »Wir haben ihnen [d.h. den Juden; M.M.] die Bibel weggenommen«; die Anklage eines Diebstahls des Alten Testaments durch die Christen findet sich bereits bei Friedrich Nietzsche, der von dem Versuch spricht, »das Alte Testament den Juden unter dem Leibe wegzuziehen«: vgl. F. Nietzsche, Morgenröte, Gedanken über die moralischen Vorurteile, 1. Buch, Aphorismus 84 (Werke II, hg. von K. Schlechta, 1969[6], 1068); vgl. auch Aphorismus 68 und 72 sowie Der Antichrist, Aphorismus 42 (Werke III, 1204). Vgl. dagegen E. Käsemann, Protest! (EvTh 52, 1992, 177–178).

[71] H.-J. Hermisson, Jesus Christus als externe Mitte des Alten Testaments. Ein unzeitgemäßes Votum zur Theologie des Alten Testaments (in: C. Landmesser / H.-J. Eckstein / H. Lichtenberger [Hg.], Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums [für O. Hofius], 1997, 199–233); zur jüdischen Frage nach der »Mitte des biblischen Gesetzes« im Anschluß an den babylonischen Talmud bMak 23b-24a vgl. Sh. Gesundheit, (s. Anm. 14), 77–80 und bereits G. Aicher, Das Alte Testament in der Mischna, Freiburg i.Br. 1906, 67f.

gen wäre allerdings, ob nicht in dieser Erkenntnis auch eine Entlastung zu sehen wäre, mit der die Judaistik zur theologischen Urteilsbildung beitragen kann.

Summary

While Christian theologians use the expression of a "center" of the Old Testament, Jewish texts employ the metaphor of the "white interspace" between the letters of the Hebrew bible. This Jewish hermeneutics accounts for polysemy and exegetical pluriformity, but at the same time – from the perspective of the oral Torah – strives for a halakhic reading of biblical texts.

Die Kirchentheorie Emanuel Hirschs

von

Kirsten Huxel

Emanuel Hirsch hat zweifelsohne ein beeindruckendes, besonders in seinen theologiehistorischen Arbeiten aufgrund seiner Gelehrsamkeit viel bewundertes Werk hinterlassen. Seine theologischen und philosophischen Schriften sind in ihren Grundgedanken bleibend wirksam[1], auch wenn ihnen angesichts der Umstrittenheit ihres Autors öffentlich vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit zuteil geworden ist. Die Beschäftigung mit seinem Werk kann geradezu als Präzedenzfall dafür gelten, ob bzw. inwieweit die evangelische Theologie gegenwärtig bereit ist, sich der spannungsvollen Vergangenheit ihrer eigenen Familientradition zu stellen, oder ob sie einzelne Mitglieder ihrer Ahnenreihe lieber verschweigen möchte. Allerdings wird man in letzterem Fall namentlich nur die Protagonisten verabschieden, nicht aber sich ihrer prägenden Wirkung selbst entledigen können, ja vielleicht sogar gerade dadurch deren Verstrickung mit den Grundproblemen der eigenen Gegenwart nurmehr verstärken.

Spätestens seit Bernhard Schlinks[2] Selbstkritik der 68er-Gesellschaft ist jedoch auch der Blick dafür geschärft: Es kann in all unserem Aufarbeitungsstreben nicht darum gehen, eine ganze Generation oder Einzelne aus ihr in einem Verfahren der Aufklärung zu Scham zu verurteilen, triumphierend Anklage zu erheben aus der Distanz mit einem Eifer, der nichts kostet und der den Staub der Geschichte lediglich aufwirbelt, aber kein echtes Interesse daran nimmt, den entstehenden Nebel überdies lichten zu wollen. Ein solcher Eifer wäre billig, weil es ihm nicht um ein tieferes Verstehen der geschichtlichen Geschehnisse geht, und damit auch nicht um ein Verstehen ihrer Bedeutung für das Gewordensein der eigenen Gegenwart.

Freilich wird man das Anliegen vieler, sich gerade von Emanuel Hirsch distanzieren zu wollen, durchaus nachvollziehen können. Denn Hirschs kirchenpolitisches Engagement als theologischer Berater der Deutschen Reichskirchenregierung und Promotor der NS-Wissenschaftspolitik ist nicht lediglich als persönliche Entgleisung zu verstehen, sondern ist dem ureigenen programmati-

---

[1] Vgl. dazu E. Herms, Emanuel Hirsch – zu Unrecht vergessen? (Luther 59, 1988, 111–121), 111; 113–115; (Luther 60, 1988, 28–48).

[2] B. Schlink, Der Vorleser, 1995.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, Bd. 103 (2006), S. 49–76
© Mohr Siebeck – ISSN 0044-3549

schen Gestaltungswillen seiner Theologie selbst erwachsen[3] und kann daher kaum anders denn als Desavouierung eben dieser Theologie beurteilt werden. Viele von Hirschs Konzeptionen wirken auf uns ihrer Geisteshaltung und Sprache wegen unmittelbar fremd. Andere hingegen könnten im Falle eines Neuerscheinens incognito durchaus wohlwollende Aufnahme finden. Der Grund hierfür liegt auf der Hand: Emanuel Hirsch hat sich in seiner Theologie die Lösung eines Problemzusammenhangs zur Aufgabe gesetzt, den wir bleibend auch als den unseren erkennen: das Verhältnis von Christentum und moderner Lebenswelt zu bestimmen und in all seinen Konsequenzen zu durchdenken. Nicht zuletzt aufgrund der Aktualität dieses Problemzusammenhangs und der begrifflichen Durchgebildetheit seines theologischen Denkens dürfte seinen Konzeptionen, auch gerade dort, wo diesen nicht zugestimmt werden kann, das anhaltende Interesse der Theologie bis auf weiteres sicher sein.

Vor diesem Hintergrund läßt sich das thematisch begrenzte Erkenntnisinteresse dieser Untersuchung formulieren: In ihr soll es darum gehen, eine systematisch-theologische[4] Skizze von Hirschs Kirchentheorie zu entwerfen, in der sein theologischer Ansatz eine prägnante Zuspitzung erfährt. Hierzu wird erstens Hirschs geschichtsphilosophisch begründete Zeitdiagnose vorgestellt, um dann zweitens das hieraus erwachsende Grundanliegen seiner Theologie nachzuvollziehen. Die Darstellung wird drittens konkretisiert durch die Bestimmung des Verhältnisses der Theologie zu Lehre und Leitung der Kirche. Im vierten Teil können dann einige wesentliche Aspekte von Hirschs Kirchen- und Christentumstheorie entfaltet werden. Den Grundproblemen dieser Theorie soll schließlich der fünfte und letzte Teil der Untersuchung gewidmet sein.

1. Reden an die deutsche Nation

Emanuel Hirsch wurde 1888 in Bentwisch im Kreis West-Priegnitz als Sohn eines Pfarrers der Preußischen Landeskirche geboren und verbrachte seine Kindheit, Jugend und Studienzeit in Berlin[5]. Der Blick auf Deutschland vom Zentrum der Hauptstadt aus sollte für die Sicht und Formulierung seiner Lebensaufgabe

---

[3] Zur politischen Dimension der Theologie Hirschs vgl. folgende Studien: G. Schneider-Flume, Die politische Theologie Emanuel Hirschs 1918–1933, 1971; J. H. Schjørring, Theologische Gewissensethik und politische Wirklichkeit. Das Beispiel Eduard Geismars und Emanuel Hirschs, 1979.

[4] Es geht hier also nicht um eine Rekonstruktion der kirchenpolitischen Aktivitäten Hirschs und deren kirchengeschichtliche Bedeutung.

[5] Zu den biographischen Notizen und der theologiegeschichtlichen Einordnung s. H.-J. Birkner, Art. Hirsch, Emanuel, TRE 15, 390–394; J. Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. II: Das 20. Jahrhundert, 1997, 290–295; 422–430; 602–606; 856–857;

prägend werden. Während er mit der kirchlich-positiven Theologie des Vaters schon während des Theologiestudiums brach, blieb die innere Gestalt der Frömmigkeit seines Elternhauses für ihn zeitlebens bestimmend. Hirsch war zu Beginn des Ersten Weltkriegs 26 Jahre alt. In die Kriegszeit fiel der Abschluß seiner Promotion 1914 in Göttingen und seine Habilitation 1915 in Bonn mit der anschließenden Privatdozentur. 1917 wirkte er nach seiner Ordination in der Badischen Landeskirche für einige Zeit als Pfarrer in Schopfheim[6]. Von 1921 an hatte er einen Lehrstuhl in Göttingen, zunächst für Kirchengeschichte, seit 1936 dann für Systematische Theologie und Geschichte der Theologie inne, bis er 1945, im Alter von 57 Jahren und nahezu erblindet, freiwillig in den vorzeitigen Ruhestand ging und damit einer drohenden Amtsenthebung zuvorkam. Zurückgezogen und in beschränkten Verhältnissen lebend, gelang es ihm bis zu seinem Tod 1972 unter Mithilfe seiner Frau gleichwohl, ein beeindruckendes wissenschaftliches und belletristisches Alterswerk zu vollbringen, darunter die vielbändige deutsche Kierkegaard-Ausgabe. Nicht zuletzt vermittels der privaten Sozietät, in der er mit jungen Theologen seit Mitte der fünfziger Jahre regelmäßig in seinem Haus philosophische und theologische Texte behandelte, hat Hirsch auf die Theologengeneration der Nachkriegszeit nachhaltig gewirkt.

Den Beginn von Hirschs wissenschaftlichem Schaffen markieren zwei Fichte-Arbeiten: die Dissertation zu Fichtes Religionsphilosophie[7] und die Habilitation über Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie[8]. Wenn Hirsch 1920 in »Deutschlands Schicksal«[9] dann erstmals mit einer gegenwartsanalytischen Schrift über die eigenen Fachgrenzen hinaus an die gesellschaftliche Öffentlichkeit tritt, wird man sich daher nicht ohne Grund[10] an Fichtes »Reden an die Deutsche Nation« erinnern dürfen.

A. von Scheliha, Art. Emanuel Hirsch, Metzler Lexikon christlicher Denker, 337–339; H. Fischer, Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, 2002, 46–49; 106–107.

[6] Einem Ort im südlichen Schwarzwald. So kommt es nicht von ungefähr, daß in Hirschs Denken die Aufgaben des Predigers und Lehrers immer wieder in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken. In Göttingen hat er jahrelang auch homiletische Seminare abgehalten, deren theoretischer Ertrag in: E. Hirsch, Predigerfibel, 1964, eingegangen ist.

[7] E. Hirsch, Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes, 1914.

[8] E. Hirsch, Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie, 1920.

[9] E. Hirsch, Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht, 1920.

[10] Dieser Vergleich wird von Hirsch zwar nicht ausdrücklich, wohl aber durch den Gesamtduktus der Schrift und einige verstreute Hinweise (aaO 148) nahegelegt. Auf Fichtes *Reden an die deutsche Nation* hat Hirsch selbst ohne Hervorhebung lediglich als ein Literaturhinweis unter anderen Bezug genommen: aaO 166. Daß ihm Fichtes Reden als Schlüssel seiner eigenen Gegenwartsdeutung vor Augen stehen, zeigt besonders deut-

Fichtes berühmte Reden[11], 1807/8 im Angesicht der französischen Besatzungsmacht gehalten, entwerfen den Plan einer allgemeinen deutschen Nationalerziehung. Nur das deutsche Volk in der verfaßten Einheit eines Nationalstaates sei fähig, so Fichte, aufgrund seiner geistigen Größe in Stellvertretung für die ganze Menschheit voranzuschreiten und sich aus dem allgegenwärtigen sittlichen Verfall zu einem Leben im Dienst an der Wahrheit emporzuheben. Der Weg aus der Krise soll durch eine Erziehung[12] beschritten werden, welche sich die Bildung des ganzen Menschen zu Freiheit und Vaterlandsliebe, Sittlichkeit und Religion zum Ziele setzt. Grundlegend ist dabei der von Fichte beschworene Vorzug des deutschen Volkes vor allen anderen, insbesondere den romanischen Völkern. Ein Vorzug, den Fichte an die deutsche Sprache und deren geistige Lebendigkeit knüpft, in welcher er allein die ernsthafte Geisteshaltung wahrer Philosophie und eigentlicher Dichtung ermöglicht sieht. Die seiner Ansicht nach selbstverschuldete gegenwärtige Krise wird darin nicht nur als Entscheidungsstunde der deutschen Nation, sondern als Entscheidungsstunde des ganzen Menschengeschlechts gedeutet. Denn der deutschen Nation wird eine für die Entwicklung der Menschheit einzigartige geschichtliche Mission zugewiesen:

»Die alte Welt mit ihrer Herrlichkeit und Grösse, sowie mit ihren Mängeln, ist versunken durch die eigene Unwürde und durch die Gewalt eurer Väter. Ist in dem, was in diesen Reden dargelegt worden, Wahrheit, so seyd unter allen neueren Völkern ihr es, in denen der Keim der menschlichen Vervollkommnung am entschiedensten liegt, und denen der Vorschritt in der Entwickelung derselben aufgetragen ist. Gehet ihr in dieser eurer Wesenheit zu Grunde, so gehet mit euch zugleich alle Hoffnung des gesammten Menschengeschlechtes auf Rettung aus der Tiefe seiner Uebel zu Grunde.«[13]

Vor eine vergleichbar geschichtsträchtige Herausforderung sieht nun Hirsch 1920 seine eigene Generation nach dem verlorenen Krieg und dem Zusammenbruch des deutschen Kaiserreichs gestellt, angesichts der erdrückenden Bedingungen des Versailler Friedensvertrags einerseits und der Drohung einer sozialistischen Revolution[14] andererseits. Und so wie Fichte die politische Katastrophe des Jahres 1806 paradoxerweise gerade als den Nährboden einer geistigen Erstar-

---

lich auch: E. Hirsch, Theologiegeschichte und die Aufgabe der evangelischen Theologie (in: H. M. Müller [Hg.], Christliche Wahrheit und neuzeitliches Denken. Zu Emanuel Hirschs Leben und Werk, 1984, 205–234), 233f.

[11] J. G. Fichte, Reden an die deutsche Nation, in: Fichtes Werke, hg. von I. H. Fichte, Bd. VII, 1971, 257–499.

[12] Zur Bedeutung der Erziehung dann auch E. Hirsch, Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung. Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahres 1933, 1934, 29f.

[13] Fichte (s. Anm. 11), 498f.

[14] Hirsch, Deutschlands Schicksal (s. Anm. 9), 5.

kung der deutschen Nation begriff, so versucht Hirsch seinerseits die nationale Demütigung von 1918 im Lichte einer bevorstehenden »Entscheidungsstunde«[15] Deutschlands zu deuten. In seiner ursprünglich als Vorlesung gehaltenen Schrift *Deutschlands Schicksal* werden die geschichtsphilosophischen Grundideen, sowohl der kategoriale Horizont[16] als auch die Einordnung der Gegenwartslage[17] in ihn, umrissen, auf die Hirsch in späterer Zeit wiederholt Bezug nehmen wird[18]:

»Wir waren ein Weltvolk, ein adeliges Volk, vielleicht das blühendste und beste von allen. Wir stehen in Gefahr, erniedrigt, als Volk vernichtet zu werden, sodaß nur eine formlose Masse von Arbeitern im Dienst fremder Interessen übrig bleibt. Dies Schicksal ist so furchtbar, widerspricht so sehr dem, was wir im Menschheitsganzen leisten können und kein anderer als wir, daß aus ihm immer wieder Zweifel an dem Sinn und der Gerechtigkeit der Geschichte hervorbrechen.«[19]

Doch genau diesem Grundzweifel am Sinn der Geschichte versucht Hirsch entschieden entgegenzutreten, in klarer Abgrenzung zu anderen Deutungen der zeitgenössischen Geschichtsphilosophie[20], allen voran zu Oswald Spenglers düsterer Programmschrift »Der Untergang des Abendlandes«[21], die 1918 erschienen, zwei Jahre später bereits die siebte Auflage erzielte. Im Unterschied zu Spenglers Pessimismus versteht Hirsch den Lauf der Geschichte nicht als notwendigen Prozeß und dunkles Verhängnis, sondern im Sinne des Fichtischen Idealismus vielmehr als »Tat eines lebendigen Willens und in ihrem Ablaufe ganz bedingt durch die Kraft und Reinheit dieses Willens«[22]. Weil es Hirschs Ansicht entspricht, daß sich dieser Wille im Entscheidenden selbst zum Schicksal wird, kann seine Gegenwartsdiagnose in ein eigentümliches Schuldbekenntnis münden. Dieses beinhaltet jedoch nicht etwa eine Aufdeckung der nationalistischen Selbstherrlichkeit Deutschlands, sondern im Gegenteil die Anklage des mangelnden Nationalbewußtseins der Deutschen:

---

[15] AaO 5; 28f.

[16] Durchgeführt in Kap. 1–9.

[17] Durchgeführt in Kap. 10.

[18] Daß die Einheit von Hirschs vielseitigem Werk in einem geschichtsphilosophischen Fundament zu suchen ist, wird von Herms, Emanuel Hirsch (s. Anm. 1), 116ff, bes. 120, herausgearbeitet. Zur Bedeutung der Geschichtsphilosophie als Rahmentheorie der Dogmatik s. A. von Scheliha, Emanuel Hirsch als Dogmatiker. Zum Programm der »Christlichen Rechenschaft« im »Leitfaden zur Christlichen Lehre«, 1991, Teil I und II.

[19] Hirsch, Deutschlands Schicksal (s. Anm. 9), 143.

[20] Vgl. dazu zusammenfassend das Nachwort aaO 155–166.

[21] O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, Bd. 1, (1918) 1920[7]; Bd. 2, 1922.

[22] Hirsch, Deutschlands Schicksal (s. Anm. 9), 147.

»Aber, und das ist das Bitterste, wir haben kein Schicksal anzuklagen. Wir sind uns selbst zum Schicksal geworden. Wir haben im ernstesten Augenblick unsrer Geschichte geglaubt, uns hinwegsetzen zu können über die ehernen Notwendigkeiten staatlichen und nationalen Daseins.«[23]

Denn in der Schicksalsstunde des Krieges habe das deutsche Volk, so Hirsch, nicht wie ein Mann zusammengestanden, sondern von Anfang an zwei Seelen in seiner Brust gehegt: diejenige der nationalen Begeisterung vom August 1914 einerseits und eine aus der Friedenszeit stammende Seele andererseits[24]. Die erste sei zuletzt nur noch in den Besten an der Front und in der Heimat lebendig gewesen. Die andere hingegen habe den irrigen Glauben an die Menschheit und deren friedliebende Gerechtigkeit geträumt. Diese Seele sei um innenpolitischer Ziele willen bereit gewesen, das Dasein von Staat und Nation zu wagen, indem sie, im deutschen Reichstag und in den großen Parteien den Kampf gegen die erste Seele führend, zuletzt die Gewalt in der Revolution von 1918 gänzlich an sich riß. So sei sich Deutschland selbst zum Schicksal geworden.

Nicht als Gottes Gericht jedoch will Hirsch die gegenwärtige Not verstanden wissen[25], sondern als Prüfungs- und Reifezeit. In deren heilsamer Krisis soll es nun darum gehen, daß der Wille der Einzelnen selbst allen Verhältnissen zum Trotz die Kräfte in sich finde, die ihn wieder vorwärts tragen. Denn hier in der Tiefe des Gewissens ergehe Gottes klarer Wille an das deutsche Volk, um es in seine nationale Pflicht zu rufen. Und so gipfelt Hirschs Gegenwartsdiagnose analog zu derjenigen Fichtes in einem eindringlichen Appell an das deutsche National- und Sendungsbewußtsein:

»Gottes klarer Wille an ein großes Volk ist es, daß es sich in einem Staate als Persönlichkeit zusammenfasse und dann mit seinem Eigensten und Besten hinauswirke auf die andern. Es gilt für uns Deutsche, nicht zu weichen zur Rechten und zur Linken und den Blick ausschließend und unwandelbar zu richten auf unsre Pflicht und unser Ziel.«[26]

Als eben diese Pflicht begreift Hirsch die besondere Aufgabe des deutschen Volkes im Menschheitsganzen[27], die ihm von Gott zugedacht sei und die es nur dadurch übernehmen könne, daß alle Einzelnen im heiligen Ernst des Gehorsams ihr Herz an die Welt und ihre Kultur verlieren. Allein darin sollen sie sich als wahre Erben des reformatorischen Christentums erweisen, indem sie, Luthers Ruf folgend, am Irdischen freudig mitgestalten und sich in ihm nicht ohne Kampf zur Geltung bringen[28]. Auf diese Weise sucht Hirsch der populären Zeitkritik an der Religion im allgemeinen sowie am Christentum und seiner Bedeu-

---

[23] AaO 143.
[24] AaO 143f.
[25] AaO 159–162.
[26] AaO 148.
[27] AaO 152.

tung für das Kulturleben im besonderen ein dezidiert religiöses Geschichtskonzept[29] entgegenzusetzen, das durch die Geschichtstheologie und Gewissensethik seines Lehrers Karl Holl[30] maßgeblich inspiriert ist[31].

»Wir Deutsche müssen ein frommes Volk werden, ein Volk, in dem das Evangelium Macht hat über die Gewissen. Sonst werden wir unsers Schicksal nicht Herr.«[32]

Der sichtbare Ausdruck dieser Frömmigkeit besteht für Hirsch darin, die irdischen Ordnungen der Gemeinschaft, allen voran Volk und Staat mit ihren Gesetzen, wieder als heilig[33] ehren zu lernen[34]. Diese Vision einer religiös-sittlichen Erneuerung des deutschen Volkes und Staates in Stellvertretung und Vorreiterschaft für die Menschheit insgesamt wird Hirsch in den Ereignissen von 1933 später eingelöst finden[35] und die nationalsozialistische Machtergreifung als Anbruch eben derjenigen staatlichen Umwälzungen begrüßen, von deren Grundgärung er sich die Verwirklichung der genannten Ziele erhofft[36]. Und soviel hat sich hier bereits angedeutet: Hirsch hat den religiös-sittlichen Sinn von Geschichte als Gesamtsphäre verantwortlichen Handelns des Menschen keineswegs bestritten, sondern das Gewissen als Ort der Entscheidung des Willens in Antwort auf Gottes Schicksalsruf vielmehr neu zu deuten versucht. Als die grundlegenden Größen des Gemeinschaftslebens, die geschichtsmächtig wirksam sind, gelten ihm jedoch in erster Linie Volk, Staat und Menschheit[37]. Die

---

[28] AaO 157–159.

[29] Vgl. dazu auch E. Hirsch, Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie (in: Ders., Die idealistische Philosophie und das Christentum, 1926, 1–35).

[30] Hirschs subjektivitätstheoretische Rezeption des Programms der Lutherrenaissance und die damit verbundenen Aporien werden herausgearbeitet von H. Assel, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935), 1994, 164–304; 476–482.

[31] Hirsch, Deutschlands Schicksal (s. Anm. 9), 156–159.

[32] AaO 153.

[33] Den Versuch, den Begriff des Heiligen als Schlüssel für die innere Einheit des Werks Emanuel Hirschs zu verstehen, hat D. Lange unternommen in: Der Begriff des Heiligen in den theologischen und politischen Schriften Emanuel Hirschs (in: J. Ringleben [Hg.], Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein. Studien zur Theologie Emanuel Hirschs, 1991, 188–225).

[34] Hirsch, Deutschlands Schicksal (s. Anm. 9), 150; 158.

[35] U. Barth, Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntnistheoretischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen, 1992, 9.

[36] S. dazu E. Hirsch, Das kirchliche Wollen der Deutschen Christen, 1933[2]; Hirsch, Geistige Lage (s. Anm. 12), 26–44; 66–77; 132–153.

[37] Vgl. dazu auch Assel (s. Anm. 30), 219–263, der freilich keine direkte Kontinuität zwischen Hirschs früher an Fichte orientierter Geschichtsphilosophie und seinem späteren nationalsozialistischen Engagement erkennen mag, sondern mit zwei Bruchstellen, 1918 und 1932, in Hirschs Denken rechnet (255ff).

Kirche besitzt demgegenüber klar untergeordnete, dienende Funktion, auf sie hat sich Hirsch im Zuge einer binnenchristlichen Selbstkritik überwiegend polemisch bezogen[38].

2. *Die Aufgabe der Theologie*

Vor dem Hintergrund dieser Zeitdiagnose hat Hirsch den Standort und die Aufgabe der gegenwärtigen Theologie bestimmt: Auch der christliche Theologe stehe in der Pflicht, mitzuarbeiten an der Lösung der Volk und Zeitalter bedrängenden Schicksalsfrage durch seinen spezifischen Dienst für die Gemeinschaft: den der stellvertretend klärenden Reflexion[39]. Er habe als Historiker und Systematiker den Sachfragen nachzugehen und diese in den Sinnzusammenhang der Geschichte des Christentums im heutigen Abendland einzustellen[40].

Die sich dem Theologen hieraus ergebende Lage ist nach Hirsch dadurch gekennzeichnet, daß das Christentum in der Gegenwart nicht mehr als selbstverständliche Trägerin der allgemeinen Religion betrachtet werden könne[41]. Der abendländische Mensch, durch das Christentum jahrhundertelang geprägt, durch es zu Kultur, Wissenschaft und Mündigkeit erzogen, sei nunmehr in die Selbständigkeit entlassen. Nicht ausgemacht, welchen Weg das abendländische Menschentum in Zukunft nehmen werde, ob im weiteren mit oder ohne das Christentum, und in welcher geschichtlichen Gestalt das Christentum seinerseits aus der anhaltenden Umformung seines Lebens und Denkens in der Neuzeit hervorgehen werde. Im Unterschied zu Werner Elert[42] hat Hirsch diese neuzeitliche Umformung des Christentums jedoch grundsätzlich positiv beurteilt, wie sein Studienbuch »Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit«[43], vor allem aber seine groß angelegte »Geschichte der neuern evangelischen Theologie«[44] im einzelnen aufzuzeigen unternimmt. Die von ihm späte-

---

[38] Hirsch, Deutschlands Schicksal (s. Anm. 9), 57–63.

[39] E. Hirsch, Der Weg der Theologie, 1937, 10; Ders., Christliche Rechenschaft (1937–1945), 2 Bde., posthum hg. von H. Gerdes, Neuausgabe von H. Hirsch, 1989; dort I 17; 30; II 4. Dieses systematische Hauptwerk Hirschs wird als vorrangige Textgrundlage der folgenden Rekonstruktion dienen.

[40] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 7.

[41] AaO I 12; 141f.

[42] W. Elert, Der Kampf um das Christentum. Die Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel, 1921.

[43] E. Hirsch, Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit. Ein Lesebuch, 1938, zum Programm dort Kap. V. Zum Begriff der Umformung; s.a. Ders., Weg der Theologie (s. Anm. 39), 28.

[44] E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie. Im Zusammenhang

stens seit seinen Vorlesungen über »Das Wesen des Christentums«[45] viel zitierte »Umformungskrise«[46] wird als notwendige Verwandlung und als Schaffen einer neuen Wirklichkeit verstanden, die Theologie und Kirche zu durchleiden und gestalten hätten, gegen die sie sich jedoch auf keinen Fall »sündhaft« verschließen dürften[47]. Vielmehr hegt Hirsch die Hoffnung, daß in den geistigen Führern von Volk und Kultur das Christentum und das allgemein Menschliche wieder zu einer neuen Einheit zusammenfinden[48]. Falls eine solche Einigung zwischen christlichem Glauben und neuzeitlichem Wahrheitsbewußtsein jedoch nicht gelingen sollte, stehe zu befürchten, daß sich beide zu ihrem jeweiligen Schaden unwiederbringlich auseinanderentwickelten. Das Christliche würde zunehmend nurmehr eine Sache der »Primitiven und geistigen Barbaren«[49], ein Sektenwesen[50] im Winkel ohne Bedeutung für den weiteren Gang der Kulturgeschichte. Das allgemein Menschliche stünde da mit sinnentleertem Herzen und Gewissen, eine entfesselte Vernunft mit dem Hang zum Egoismus und Dämonischen[51].

Soweit die Beschreibung der historischen Lage des Christentums im neuzeitlichen Abendland. Die Theologie erschöpft sich nach Hirsch jedoch nicht nur in solcher Geschichtsanalyse, sondern soll auf die bezeichnete Lage überdies eine adäquate Antwort finden. Dabei habe die Theologie selbst in ihrer jüngsten Entwicklung drei Perioden durchlaufen, wie Hirsch in seinen beiden Schriften »Die gegenwärtige geistige Lage«[52] und »Der Weg der Theologie«[53] sowie in seiner posthum herausgegebenen Dogmatik und Ethik »Christliche Rechenschaft«[54] dargelegt hat:

Erstens das Zeitalter von Harnack und Troeltsch, das Hirschs eigene theologische Ausrichtung seit seiner Studienzeit in Berlin bleibend geprägt hat: Diese Periode sieht Hirsch dadurch gekennzeichnet, daß das Christentum, zum Gegenstand geschichtlicher Erforschung geworden, nurmehr als eine Erscheinung

---

mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens (1949–1953), 5 Bde., GS 5–9, hg. und eingeleitet von A. Beutel, 2000.

[45] E. Hirsch, Das Wesen des Christentums, 1939.

[46] AaO 131–157; Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 104. Zur Analyse des Konzepts s. E. Herms, Die Umformungskrise der Neuzeit in der Sicht Emanuel Hirschs. Zugleich eine Studie zum Problem der theologischen Sozialethik in einer posttraditionalen Welt (in: Müller, Christliche Wahrheit [s. Anm. 10], 87–141).

[47] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 22; 314.

[48] AaO I 4.

[49] Ebd.

[50] AaO I 9.

[51] AaO I 4; vgl. auch § 66.

[52] Hirsch, Geistige Lage (s. Anm. 12), 78–153.

[53] Hirsch, Weg der Theologie (s. Anm. 39), 11–20.

[54] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 8f.

geschichtlichen Lebens unter anderen wahrgenommen werde. Das christliche Bewußtsein habe im Zuge dessen seine Absolutheit eingebüßt und sei in vieler Hinsicht mit dem naturwissenschaftlich-technisch geprägten Weltbild der Neuzeit in Konflikt geraten.

Zweitens die Periode der Volks- und Kulturkrise, wie sie Hirsch in »Deutschlands Schicksal« vor Augen hat: In dieser Periode habe die Theologie die zuvor aufgebrochenen Fragen wieder beiseite geschoben. Die Theologie proklamiere statt dessen ihre Selbstherrlichkeit und appelliere an die Autorität von Offenbarung und Kirche, außerhalb derer sie die Menschheit unvermeidlich dem Nihilismus verfallen sieht. Hirsch scheint hier sowohl die positive Kirchlichkeit der Dialektischen Theologie als auch Otto Dibelius' Ausrufung eines Jahrhunderts der Kirche[55] vor Augen zu haben.

Drittens die aktuelle Lage, in der Hirsch die Überwindung der besagten Volks- und Kulturkrise durch eine neue Volkswerdung angebrochen findet: In ihr sieht er die Theologie und die von ihr geformte Kirche aus der zweiten Möglichkeit herausgeworfen und alle zwischenzeitlich beiseitegeschobenen Fragen in zugespitzter Weise wiederaufgebrochen. In der konstruktiven Auseinandersetzung mit der die Neuwerdung des Volkes tragenden Weltanschauung entscheidet sich für ihn nun, ob die Theologie in »Ehrfurcht vor der geschichtlichen Wirklichkeit«[56] und durch ein bedingungsloses »Ja zu dem Volk als einer von Gott als heilig und unverbrüchlich gesetzten Lebenswirklichkeit« die zunehmende Entfremdung zwischen diesen Geschichtsmächten und dem Christentum aufhalten könne oder ob sie, auf ihrem Widerspruch gegen sie beharrend, Christentum und Kirche zwangsläufig in den Abgrund reiße[57]. Einigung[58] des christlichen Glaubens mit dem neuzeitlichen Wahrheitsbewußtsein oder Herabsinken des Christentums zur Sekte in einer nicht länger christlich bestimmten Volkskultur[59] – so lautet für Hirsch in dieser Lage die für die Theologie zur Entscheidung anstehende Alternative.

Um letztere Möglichkeit im Dienste der Realisierung ersterer zu verhindern, wird von Hirsch eine kompromißlose Neuwerdung der Theologie[60] gefordert. Diese besteht für ihn darin, daß die Theologie in »schlichter menschlicher Wahrhaftigkeit«[61] dasjenige, was sie an geschichtlicher Einsicht gewinne, rückhaltlos

---

[55] O. Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche, 1927.

[56] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 9.

[57] Hirsch, Geistige Lage (s. Anm. 12), 132–153.

[58] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I § 5.

[59] AaO I 9; 142.

[60] AaO I 9f; Hirsch, Weg der Theologie (s. Anm. 39), 51–53; Ders., Wesen des Christentums (s. Anm. 45), 147–157.

[61] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 9.

zur Geltung zu bringen habe. Die Theologie solle jeden ihr sich darbietenden Widerspruch zur kirchlichen Überlieferung auf sich nehmen, und zwar nicht nur zu Lehre und Bekenntnis, sondern sogar zur Schrift selbst. Die intendierte Einigung des christlichen Glaubens mit dem neuzeitlichen Wahrheitsbewußtsein[62] soll dabei nicht im Stile hergebrachter Vermittlungstheologie durch ein schiedlich-friedliches Harmonisieren von christlicher Tradition und neuzeitlichem Denken zustande gebracht werden, sondern durch ein konsequentes religionskritisches Durchpflügen und Sondieren der christlichen Überlieferung, im Zuge dessen alles, was dem neuzeitlichen Wahrheitsbewußtsein im allgemeinen und der historischen Kritik im besonderen nicht standhalte, der Theologie- und Dogmengeschichte zur Verwahrung übergeben wird.

Das neuzeitliche Wahrheitsbewußtsein rückt somit zwar nicht explizit, wohl aber faktisch in den Rang einer neuen Richtschnur christlicher Lehre[63]. In ihm hat Hirsch nicht die Pluralität der lebensweltlich präsenten Lebens- und Weltanschauungen der Neuzeit im Blick, die als solche schwerlich als einheitlicher Maßstab geeignet erscheinen, sondern ihm steht offenbar ein grundlegend anderes Phänomen vor Augen. Wie er in seiner Monographie »Zweifel und Glaube«[64] dargelegt hat, sieht er das entscheidende Wesensmerkmal des neuzeitlichen Wahrheitsbewußtseins darin, daß es auf Zweifel und Gewissensfreiheit des Subjekts statt auf äußere Autorität gegründet sei[65]. Es zeichnet sich für ihn durch ein schlichtes praktisch-vernünftiges Lebensgefühl und ein neues wissenschaftliches Weltbild aus, worin der Einzelne an die natürliche Weltlichkeit und die völkisch-politische Ordnung hingegeben lebe. Als das Resultat des kritischen Vernunftgebrauchs umfaßt das neue wissenschaftliche Weltbild sowohl naturwissenschaftlich-technisches Wissen einerseits als auch historische Erkenntnis andererseits[66]. Dieses Wissen ist nach Hirsch nichts anderes als das reflexiv zur Klarheit und zum Ausdruck gebrachte innere Wesensgesetz der geschichtlichen Lebenswirklichkeit selbst, wie es im Volk unmittelbar zum Bewußtsein gelange. Die normative Überordnung dieses neuzeitlich-wissenschaftlichen Wahrheitsbewußtseins sieht er dadurch gerechtfertigt, daß es gegenüber dem christlichen Glauben zum einen umfassender sei und ihm zum anderen eine bezwingende Notwendigkeit eigne, die Hirsch durch dessen unhintergehbare Geschichtlichkeit erstaunlicherweise weder relativiert noch begrenzt findet:

---

[62] AaO I 152; 154.
[63] AaO I 23. Hirsch bestreitet dies freilich explizit aaO I 154.
[64] E. Hirsch, Zweifel und Glaube, 1937, 10–52.
[65] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I § 44.
[66] AaO I §§ 43–45.

»Das allgemeine menschliche Wahrheitsbewußtsein ist ein gemußtes, ein notwendiges Denken, das nicht in der Gewalt unserer Freiheit steht: es ist nichts als erkanntes und ausgesprochenes Gesetz der wirklich gelebten menschlichen Wirklichkeit, so wie sie für uns in unserm Zeitalter, unserm Volk da ist.«[67]

Das neuzeitliche Wahrheitsbewußtsein erweist sich nach Hirsch darin einerseits als eine schlechthin vorgegebene, allgemeine und objektive Größe, welche nicht von den geschichtlichen Subjekten produziert, sondern von ihnen vielmehr erlitten wird: Nur auf dem Boden dieses auf Zweifel und Gewissensfreiheit gegründeten Wahrheitsbewußtseins könne der neuzeitliche Mensch, so Hirsch, sein Leben gestalten. Diesem Bewußtsein selbst gegenüber jedoch könne es keine Wahl des Einzelnen oder des Volkes geben[68]. Auch der Christ könne somit nicht dahinter zurück, sich als Zweifel brauchende autonome Vernunft zu verstehen[69], um so weniger, als dieses Bewußtsein vom Christentum, insbesondere vom evangelischen, gerade auf den Weg gebracht worden sei[70].

Andererseits jedoch kann Hirsch das Verhältnis von neuzeitlichem, allgemeinmenschlichem Wahrheitsbewußtsein und christlichem Glauben auch im Sinne einer Art Methode der Korrelation bestimmen, die formal an diejenige seines frühen Weggefährten[71] und späteren Kritikers[72] Paul Tillich erinnert: Während das allgemeinmenschliche Wahrheitsbewußtsein Gottes Wahrheit in potentieller Schwebe, mehr als Frage denn als Antwort in sich trage, sei sie im Glauben in der Klarheit einer Antwort gegeben[73]. Nach dieser Bestimmung nun erscheint das menschliche Wahrheitsbewußtsein keineswegs ungebrochen, und damit auch nicht explizit als Lehrnorm geeignet[74]. Zwar sei die Wahrheit Gottes seine Lebenswurzel, aber der Mensch vernehme sich in ihm selbst als die Unwahrheit[75], als deren Signum Hirsch die Gefangenschaft des Menschen in einem Schuldge-

---

[67] AaO I 23.

[68] AaO I 149; 154.

[69] AaO I 45; vgl. auch 159.

[70] AaO I 209–213; II 28. Die Verknüpfung lebendiger Frömmigkeit und wissenschaftlicher Reflexion sei für das Christentum von Anfang an wesentlich. Vgl. auch Hirsch, Zweifel und Glaube (s. Anm. 64), 30.

[71] Dokumentiert in: Emanuel Hirsch – Paul Tillich. Briefwechsel 1917–1918, hg. und mit einem Nachwort versehen von H.-W. Schütte, 1973. Zum Verhältnis der beiden Theologen insgesamt: A.J. Reimer, Emanuel Hirsch und Paul Tillich. Theologie und Politik in einer Zeit der Krise, 1995.

[72] P. Tillich, Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage. Offener Brief an Emanuel Hirsch (ThBl 13, 1934, 305–328); ders., Um was es geht. Antwort an Emanuel Hirsch (ThBl 14, 1935, 117–120). Zu Hirschs Entgegnung auf Tillichs Kritik s. E. Hirsch, Christliche Freiheit und politische Bindung. Ein Brief an Dr. Stapel und anderes, 1935, 7–47.

[73] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 154; 311; II 9.

[74] Wie Hirsch denn auch dezidiert festhalten kann: aaO I 151.

[75] AaO I 189. Zum Verständnis dieses Zusammenhangs grundlegend: E. Hirsch,

fühl ausweist. Aus dieser Gefangenschaft könne erst die Versöhnungsbotschaft des Evangeliums befreien, durch die der Einzelne Christus zum Herrn erhalte[76]. Nach Hirsch besteht das Schuldgefühl auch im neuen Sein der Freiheit fort, insofern es für ihn zur Vollendung des menschlichen Wahrheitsbewußtseins notwendig hinzugehört[77] und dementsprechend auch von Jesu Selbstbewußtsein ausgesagt wird[78]. Das vollendete Wahrheitsbewußtsein erlebe das Schuldbewußtsein freilich nicht mehr aufgrund eigener schuldhafter Vergehen, sondern in Anteilhabe am gemeinsamen Schicksal des Menschengeschlechts vor Gott. Darin besteht nach Hirsch das Geheimnis des Lebens in Gemeinschaft, daß das Individuum das Schuldbewußtsein der Gemeinschaft mit als eigenes zu tragen habe[79].

Die Möglichkeitsbedingung dafür, daß es die intendierte Einigung zwischen neuzeitlichem Wahrheitsbewußtsein und christlichem Glauben geben kann, besteht nach Hirsch also darin, daß er beide je auf ihre Weise von Gottes Wahrheit getragen findet und das Christentum selbst zur Bewahrung und Vollendung des Humanum bestimmt sieht[80]. Aus diesem Grund muß aus seiner Sicht die Wahrheit des einen mit der Wahrheit des andern letztlich zusammenfallen. Hirsch hat im Zuge dieser Argumentationslinie somit nicht nur eine formale, sondern eine zugleich inhaltliche Grundidentität zwischen christlichem und allgemeinmenschlichem Wahrheitsbewußtsein angenommen.

»Bei solcher *Einigung* nun, wie ich sie für möglich halte und an deren Möglichkeit mir der Fortbestand des Christentums hängt, wird nicht künstlich paktiert und abgestrichen auf beiden Seiten, sondern jedes der beiden Teile kehrt in seine eigene Tiefe ein, reinigt sich von seinen ihm nicht gemäßen Vorurteilen und erkennt bei diesem Prozeß seine Zusammengehörigkeit mit dem andern Teile. Um das Ergebnis, zu dem ich komme, im voraus kurz auszusprechen: das menschliche Wahrheitsbewußtsein bekennt sich zu seiner es unabschließbar in sich selbst machenden offenen Frage, auf die das Evangelium eine Antwort ist, und das Evangelium bekennt sich dazu, daß es kein für sich ohne das Menschliche bestehendes Ganzes ist, sondern Erfüllung und Vollendung des damit als heiliges Recht besitzend anerkannten Menschlichen.«[81]

Wenn das allgemeine Wahrheitsbewußtsein so zum einheitlichen Bezugspunkt christlicher Theologie avanciert, dann schließt dies für Hirsch nicht aus, daß der Schrift[82] auch weiterhin eine ausgezeichnete Bedeutung für die Ermittlung

---

Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen, 1931.

[76] Dazu grundlegend: E. Hirsch, Jesus Christus der Herr, Theologische Vorlesungen, (1926) 1929[2].

[77] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 307–309; II 35.

[78] AaO II 43; 77.

[79] AaO II 77.

[80] AaO I 311.

[81] AaO I 154.

[82] Dazu aaO I §§ 10–11; 14–17.

christlicher Wahrheit zukommen soll. Wie Hirsch in seinen zahlreichen Beiträgen zum historischen Jesus[83] ausgeführt hat, wird die Schrift als unverzichtbares Zeugnis vom Menschen Jesus, als historische Quelle[84] zur Vergegenwärtigung der Persönlichkeit Jesu in »unverstellter Ursprünglichkeit« wertgeschätzt. Eine vergegenwärtigende Erkenntnis, die aus der Sicht Hirschs freilich nur unter Einsatz historisch-kritischer Forschung[85] und unter Verzicht auf vorgefaßte dogmatische Voraussetzungen[86] möglich ist.

3. Theologie und Kirche

Es ist nun charakteristisch für Hirschs Programm einer radikalen Neuwerdung der Theologie, daß in ihm eine spezifische Verhältnisbestimmung von Theologie und kirchlicher Lehre eingeschlossen ist. In seinem »Leitfaden zur christlichen Lehre« von 1938 bzw. dessen kommentierten Handexemplar, posthum unter dem Titel »Christliche Rechenschaft« veröffentlicht, weist Hirsch – wie bereits vor ihm Ernst Troeltsch – den Anspruch von sich, die gültige Lehre einer Kirche vertreten zu wollen[87]. Hirschs Leitfaden will ausgesprochenermaßen keine Glaubenslehre »nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche« im Stile Schleiermachers, vor allem aber keine »Kirchliche Dogmatik« im Stile Barths, sondern vielmehr »christliche Rechenschaft« bieten[88]. Er besteht darin auf der radikalen Zuspitzung des als reformatorisch verstandenen Prinzips, daß es hier nur ein rein persönliches, von Grund auf selbst verantwortetes Zeugnis von der in Geist und Gewissen regierenden Wahrheit geben könne. Den subjektivitätstheoretischen Ansatz Schleiermachers einseitig radikalisierend und an Kierkegaards existenziale Interpretation des Christentums anknüpfend[89], präsentiert sich seine Rechenschaft so als selbstbewußte Manifestation christlicher Freiheit, die sich um keinen

---

[83] AaO I 31. Solche bilden die Grundlage seiner christologischen Abhandlung *Jesus Christus der Herr* (s. Anm. 76). Vgl. dazu folgende Studien: E. Hirsch, Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt, 1936; Ders., Studien zum vierten Evangelium. Text, Literarkritik, Entstehungsgeschichte (BHTh 11), 1936; Ders., Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube, 1940; Ders., Frühgeschichte des Evangeliums, 2 Bde., 1941; Ders., Betrachtungen zu Wort und Geschichte Jesu, 1969.

[84] Zu den geschichtsmethodologischen Grundlagen der Christologie Hirschs s. Barth (s. Anm. 35), 165–303.

[85] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 32–34; 49; II 21.

[86] AaO I 44; 50.

[87] AaO I 3; 15; 38f.; II 1f.

[88] Dies wird dezidiert herausgearbeitet von Scheliha, Hirsch als Dogmatiker (s. Anm. 18), Teil III und IV. Zum Begriff der Rechenschaft vgl. Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 30; Hirsch, Weg der Theologie (s. Anm. 39), 16; Ders., Wesen des Christentums (s. Anm. 45), 1–4; 132.

[89] S. dazu A. von Scheliha, Art. Christliche Rechenschaft, LThW, 99f.

Preis zum Knecht anderer Christen machen und ihrerseits auf autoritative Macht- und Wahrheitsansprüche verzichten will. Solche Rechenschaft darf nach Hirsch allein darauf hoffen, von anderen als Zeugnis der Wahrheit gegengezeichnet zu werden, um so gegebenenfalls auf die Bildung gemeinsamer christlicher Überzeugungen Einfluß zu nehmen[90]. Ein gemeinsamer Grund christlichen Denkens kommt nach Hirsch somit nicht als konstitutive Voraussetzung theologischer Rede, sondern allenfalls als deren kontingente Folge in den Blick. Eine definitive Bindung an die kirchlichen Bekenntnisse wird mit der Begründung abgelehnt[91], daß eine solche stets mit der Vorstellung der Verbalinspiration dieser Lehre einhergehe[92]. Dieser altevangelischen Vorstellung liegt nach Hirsch die kategoriale Verwechslung von ewiger göttlicher Wahrheit und geschichtlich bedingter Lehre zugrunde, die als menschliches Wort stets gebrochen und daher niemals mit ersterer identisch sein könne. Auch an dieser Stelle hat Hirsch eine Einsicht Fichtes aufgenommen und neu zur Geltung gebracht[93].

Mit der konstitutiven Bindung an die überlieferte Lehre der Kirche wird zugleich auch noch ein zweites traditionelles Wesenscharakteristikum der Theologie zurückgewiesen, das mit dem ersten unauflöslich zusammenhängt[94]: das ist die institutionelle Zweckbestimmung der Theologie, wie sie wegweisend von Schleiermacher[95] als Befähigung zu zusammenstimmender Kirchenleitung identifiziert und für die einzelnen theologischen Disziplinen entfaltet worden war und wie sie Barths Prolegomena zur »Kirchlichen Dogmatik« neuerlich akzentuierten[96]. Eine solche Funktion der Theologie wird von Hirsch als »klerikalisch« und dem Laien gegenüber unevangelisch bevormundend abgelehnt[97]. Statt einer »Geheimlehre für Eingeweihte« solle öffentliche, jedermann zugängliche Rechenschaft[98] geboten werden, die in ihrem objektiven Erkenntniswillen zielgerichtet, aber zweckfrei zu sein habe[99], d.h. alle Entscheidungen diesbezüglich sollten nicht vor, sondern erst im theologischen Erkenntnisakt fallen.

---

[90] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 3; 30; 311.

[91] AaO I 3f; zur Interpretation des kirchlichen Bekenntnisses in seiner Bedeutung vgl. bes. §§ 30–33.

[92] AaO II 10f.

[93] AaO I 3f; 14f; 23–27; 200–203. Diese Unterscheidung von Wahrheit und Lehre impliziert für Hirsch, daß dogmatische Aussagen, »soweit sie auf das Ewige, Göttliche, Verborgene sich beziehen, nicht wahr oder unwahr, sondern entweder klar und folgerichtig und klärend und helfend, oder unklar, folgewidrig, irreführend« sein können.

[94] AaO I 15; II 1.

[95] F.D.E. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Wissenschaften, 1811.

[96] K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. I,1, 1932, dort bes. §§ 1 und 3.

[97] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 15f.

[98] AaO II 2.

[99] AaO I 147f; vgl. a. § 43.

An die Stelle der verantwortlichen Selbstbindung des Theologen an das ihn tragende Fundament der Gemeinschaft im Glauben rückt bei Hirsch die ausschließliche Bindung des religiösen Subjekts an das persönliche Gewissen. Damit scheint auf den ersten Blick eine rein individualistische Pointe in Hirschs Theologiebegriff vorzuliegen. Auf den zweiten Blick zeigt sich jedoch, daß für ihn damit keineswegs der Grundsatz subjektiver Beliebigkeit gelten soll, sondern die strenge Verpflichtung auf ein anderes intersubjektives Fundament eingeschlossen ist – die Verpflichtung auf den weltlichen Beruf, und zwar konkret: den des Lehrers[100] und Predigers[101], der für das »gemeinsame geistige Leben in Volk, Staat und Gesellschaft«[102] Sorge zu tragen hat[103]. Weder die Herkunft der Theologie von der lebenspraktischen Erziehungs- und Verkündigungssituation[104] noch ihre funktionale Ausrichtung auf diese wird bestritten, sondern die damit bisher verbundene Einsicht, daß diese Herkunft und Zielbestimmung ihren notwendigen Ort in der Kirche haben müsse.

Das alte Fundament »Kirche« wird durch das neue, den weltlichen Beruf im Dienst an Volk und Staat, ersetzt, weil es nach Hirschs Ansicht das umfassendere Lebensganze betrifft und in diesem Sinne mit der reformatorischen Säkularisierung und Universalisierung des christlichen Gottesdienstes zusammenstimme[105]. Auch das neue Fundament der Theologie ist zwar wie alles Irdisch-Menschliche dem Gesetz der geschichtlichen Besonderung unterworfen. Das bedeutet für Hirsch hier aber nur, daß die so konzipierte Theologie eine begrenzte Aufgabe und Reichweite besitzt[106]. Man kann Hirschs Programm einer kirchlich ungebundenen Theologie, die auf die Problemlage der geschichtlichen Situation adäquat reagieren soll, daher zusammenfassend so kennzeichnen, daß diese »nach einer neuen überkonfessionellen Gestalt deutschen evangelischen Christentums«[107] zur christlichen Neugründung des abendländischen Menschentums [108] Ausschau halten will.

---

[100] AaO II 2; 4. Auch Christus wird – wie bei Kierkegaard – als Lehrer verstanden: aaO II 3f; 17; 22.

[101] AaO I 314.

[102] AaO I 19.

[103] AaO § 4.

[104] Hirsch, Geistige Lage (s. Anm. 12), 29f; 149f; Ders., Weg der Theologie (s. Anm. 39), 75.

[105] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 20f.

[106] AaO II 2;4f. Die Systematische Theologie hat nach Hirsch das Wesen der christlichen Religion auch für nichtchristliche Abendländer in begrifflicher Klarheit zur Darstellung zu bringen: aaO I 29; 31; II 2f.

[107] AaO I 38. Dazu grundlegend Hirsch, Weg der Theologie (s. Anm. 39), 60–75.

[108] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 139.

4. Kirche und Christentum

Hirsch hat diese von ihm visionierte Gestalt eines überkonfessionellen deutschen evangelischen Christentums in einer nationalkirchlichen Neuorganisation des Christentums verwirklicht sehen wollen[109]. Er versteht hierunter eine »Volkskirche« im strikten Sinne, die jenseits konfessioneller Unterschiede die Einigung aller sich als Christen verstehender Volksgenossen vollziehen und darin die innere Wahlverwandtschaft zwischen Christentum und germanischem Volks- und Kulturwesen zum Ausdruck bringen solle[110]. Von daher hat Hirsch es als schwerwiegende geschichtliche Fehlentscheidung gewertet, daß das evangelische Christentum in Deutschland 1933 erstmals in der deutschen Geschichte nicht mit dem Schicksal des Volks mitgegangen sei, sondern sich ihm als ein Besonderes beiseite und gegenüber gestellt habe[111].

In der Organisation als »Volkskirche« bleibt das Christentum aus der Sicht Hirschs gleichwohl allgemeinmenschliche Religion, wird nicht etwa zur nationalen Religion umgestaltet[112]. In diesem Sinne ist in seinem Votum für eine Nationalkirche, die er als der höchsten Form menschlicher Identitätsbildung als Volk allein angemessen erachtet, der Auftrag zur weitere nationale Kirchentümer begründenden Weltmission eingeschlossen[113]. Eine christliche Weltmission freilich, die er nicht von der Ökumenischen Bewegung erwartet – gegen diese hat sich Hirsch vielmehr durchgehend polemisch geäußert[114] –, sondern an die politische Durchsetzung der Weltherrschaft der »weißen Herrenvölker« knüpft[115].

Mit Blick auf die Zielvision eines überkonfessionellen Christentums hat Hirsch das Auseinanderbrechen der evangelischen Kirchen in der Neuzeit paradoxerweise sogar prinzipiell positiv bewerten können, nämlich als fruchtbares Ringen um die rechte Lösung der vorliegenden Umformungsaufgabe verstanden[116]. Denn aus seiner Sicht soll es nicht darum gehen, eine bloß äußerliche Einheit herzustellen, sondern vielmehr darum, »darauf zu vertrauen, daß die evangelische Kirche gerade beim ehrlichen Tragen des mit den Gegensätzen gegeb-

---

[109] AaO I 39f.

[110] AaO II 117; 122. Dieser Nähe steht für Hirsch die Ferne zwischen Christentum und semitischen und orientalischen Rassen gegenüber.

[111] Hirsch, Wesen des Christentums (s. Anm. 45), 147–157.

[112] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 39; II 5; vgl. auch Ders., Wesen des Christentums (s. Anm. 45), 150.

[113] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), II 115; 119.

[114] Dazu Schjørring (s. Anm. 3), 303–308.

[115] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), II 120; vgl. auch Ders., Wesen des Christentums (s. Anm. 45), 8.

[116] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 11; 13. Wenngleich er zwischen lutherischem und reformiertem Protestantismus keinen echten Unterschied findet: aaO I 126.

nen Notstandes die Geburtsstätte der neuen Gestalt christlichen Denkens und Lebens werden wird.«[117] Krisis und Kampf werden im Rahmen seines geschichtsphilosophischen Konzepts als Signum der Größe der geistigen Substanz und des damit verbundenen geschichtlichen Auftrags verstanden. Dementsprechend sein Urteil: »Diejenige Kirche ist am tiefsten, die am meisten erschüttert und zerrissen wird.«[118] Kirchen hingegen, die sich – wie die römisch-katholische[119] und anglikanische[120] – gegen das Hervorbrechen des Neuen durch »Neutralisierung gegen die Wahrheitsfrage und Mumifizierung der kirchlichen Form« abschotten, könnten nicht Trägerin der geschichtlichen Entwicklung sein[121]:

»Es ist eine in der Kirche herrschende Illusion, als ob bei einem solchen Denk- und Lebensumbruch allein ein zur festen Form geprägtes Christentum und Kirchentum sich behaupten könnte. Echte Selbstbehauptungsmacht hat nur das durch Tod und Geburt sich verjüngende Leben. Das evangelische Christentum soll nicht Fels im Meere, sondern Samenkorn auf dem Acker sein wollen.«[122]

Ebenso wie schon Richard Rothe ist Hirsch nicht an der Bewahrung des evangelischen bzw. christlichen Kirchentums als solchem gelegen[123], sondern allein an der Bedeutung des Christentums als geistiger Geschichtsmacht, die im Dienst der Entwicklung von Volk und Menschheit steht. In diesem Verständnis ist ein Begriff von Kirche vorausgesetzt, den Hirsch in Anknüpfung an die Lutherinterpretation seines Lehrers Karl Holl ausgebildet hat:

Hirsch hat es als das Verdienst Luthers betrachtet, die Äquivokation des Begriffs »Kirche« aufgedeckt und die dieser zugrundeliegende Wesensunterscheidung wieder neu zur Geltung gebracht zu haben[124]: nämlich die Unterscheidung zwischen der wahren, verborgenen, geistlichen Christenheit auf Erden einerseits als derjenigen innerlichen Gemeinschaft, die nicht leiblich und sichtbar sei, aber überall als da vorhanden geglaubt werden solle, wo echte Predigt des Evangeliums und die beiden Sakramente nach der Einsetzung Christi gegeben seien. Und der Kirche als institutionell verfaßter Geschichtsgestalt andererseits, der äußerlich sichtbaren Versammlung, die ausschließlich Menschenwerk sei und

---

[117] AaO I 11.

[118] AaO I 12.

[119] AaO I 13. Zur Grunddifferenz zwischen evangelischem und römisch-katholischem Verständnis des christlichen Glaubens s. E. Hirsch, Das Wesen des reformatorischen Christentums, 1963, bes. 1–49.

[120] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 12.

[121] AaO I 40; 139; 141f; 157.

[122] AaO I 103.

[123] In dezidierter Anknüpfung an Rothe: Hirsch, Wesen des Christentums (s. Anm. 45), 156.

[124] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I § 41; 84f; II 15.

deren Ordnungen daher gänzlich der Freiheit des Menschen anheim gestellt seien. Diese institutionelle Gestalt der Kirche ist nach Hirsch selbst ein Stück weltlicher Ordnung, die als solche der weltlichen Obrigkeit des Staates unterstehe[125], wie Hirsch in seiner Schrift »Das Christliche Wollen der Deutschen Christen«[126] dargelegt hat. Die Einordnung der Kirche unter die völkisch-staatliche Ordnung schließt für ihn die radikale Ablehnung jedes besonderen Kirchenrechts ein. Wahre Kirche ist für ihn nicht die von Menschen unterhaltene Institution, sondern die allein von Gott gestiftete und getragene innere Gemeinschaft der Gewissen[127]. Deren Grund dürfe nicht nach altevangelischem Verständnis mit der Schrift, dem kirchlichen Bekenntnis oder Amt identifiziert werden, sondern bestehe allein in Jesus Christus als dem lebendigen Wort Gottes, das sich dem einzelnen Gewissen unmittelbar kundtue[128].

Im Rahmen dieser Konzeption hat sich Hirsch auf die Geschichtsgestalten von Kirche aus Prinzip polemisch bezogen. Diese Polemik hat für ihn also nicht allein aktuell empirische, sondern kategorial theologische Gründe, ist in seinem Verständnis der Christusbotschaft selbst grundgelegt: Weil er Jesu Bußruf seinem wesentlichen Gehalt nach als Kampf gegen den Pharisäismus der jüdischen Kirche versteht[129], der ihm wiederum als das durchreflektierte Schema menschlicher Gesetzesreligion überhaupt gilt, darum kann nach Hirsch der christliche Glaube seinem ureigenen Wesen nach nur im ständigen Kampf gegen seine eigene geschichtliche Gestalt Kirche werden[130].

»Zu dieser Geschichtsgewalt der christlichen Wahrheit macht es einen eigenartigen Gegensatz, daß der christliche Glaube die in ihm angelegte Richtung auf eigne irdische Gemeinschaftsbildung (Kirchenbildung) nicht vollenden kann, ohne mit sich selbst in Widerspruch und somit in die Gewalt der Unwahrheit zu geraten.«[131]

Jede institutionelle Gestalt religiöser Gemeinschaft trägt nach Hirsch unvermeidlich Züge solcher Gesetzlichkeit. Dieser polemische Selbstbezug von Kirche wird sowohl in Paulus' Streiten für die Freiheit der heidenchristlichen Gemeinden gegen die Gemeinde in Jerusalem[132] als auch im reformatorischen Kampf gegen den römischen Katholizismus geortet.[133] Allein im Protestantis-

---

[125] AaO I 141.

[126] E. Hirsch, Das kirchliche Wollen (s. Anm. 36).

[127] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 139f; vgl. auch schon Ders., Deutschlands Schicksal (s. Anm. 9), 59.

[128] E. Hirsch, Der Weg des Glaubens, 1934, 19–34; Ders., Wesen des Christentums (s. Anm. 45), 122–133.

[129] Hirsch, Wesen des Christentums (s. Anm. 45), 19–28.

[130] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 54f; 62; 85.

[131] AaO II 120.

[132] AaO I § 24.

[133] AaO I 129f; 139f.

mus ist für Hirsch der eigentliche Kern der Christusbotschaft festgehalten, als Einzelner unmittelbar zu Gott zu stehen[134], d.h. derjenige urevangelische Subjektivismus und Individualismus in neuer Radikalität zur Geltung gebracht, der die Macht des objektiven Kirchen- und Gnadentums aufbreche und die Gewissen von der Nötigung durch Priester, Sakrament, religiöse Satzung und fromme Werke befreie[135]. Doch eben dieses geistliche Verständnis von Kirche sieht Hirsch im Protestantismus erneut verdunkelt durch einen bereits mit Melanchthon einsetzenden, im altevangelischen Kirchentum zur Blüte gelangten[136] und nach dem Ersten Weltkrieg wiederauflebenden kirchlichen Positivismus, der – Amtskirche und Sakramentalismus einschließend[137] – den Selbstbehauptungswillen der kirchlichen Korporation zum Selbstzweck erhoben habe und so in »unterchristliche« Gesetzlichkeit zurückgefallen sei[138]. Das von Hirsch dabei grundgelegte geschichtsphilosophische Schema besagt: »Ursprüngliche Religion«, aus deren Gottesverhältnis unmittelbar religiöse Formen hervorgehen, schlägt um in »nachgeborne Religion«, die innerlich unwahr ist und gereinigt werden muß[139]. In bezug auf das Christentum hat Hirsch in diesem Zusammenhang von der »Zweisinnigkeit« aller kirchengeschichtlichen Bewegung[140] gesprochen: Jede Vertiefung und Ausweitung der christlichen Erkenntnis sei demnach notwendig mit einem Verderben bzw. Vergehen schon errungener Güter verbunden, weil durch die erforderliche Umformung die alte Gestalt zerstört werden müsse.

Die anstehende reinigende Umformung der christlichen Kirche hat nach Hirsch die Grundzüge evangelischen Lebens neu zum Ausdruck zu bringen. Für alle geschichtlichen Gestalten gelte das Prinzip der Selbstrelativierung und Selbstbegrenzung. D.h. diese Gestalten seien nicht selbst mit der rein geistlich gegebenen christlichen Wahrheit identisch, ihre Formen unterstünden vielmehr gänzlich menschlicher Gestaltungsfreiheit. Dies soll in der Neufassung aller Ordnungen des kirchlichen Lebens deutlich zum Ausdruck kommen, wie Hirsch im einzelnen ausgeführt hat:

Fragen der Kirchenordnung könnten nicht die Bedeutung eines status confessionis annehmen[141]. Christliche Lehre sei nicht ewige Wahrheit, sondern

---

[134] AaO I 129f; 135f; 188.

[135] AaO I 126f.

[136] Hirsch, Wesen des Christentums (s. Anm. 45), 122–133.

[137] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 139; 177.

[138] AaO I 163; 166.

[139] AaO I 194.

[140] AaO II 157–159. Eine Betrachtung des Christentums in seinem Wesen und geschichtlichen Wandel hat Hirsch in »Das Wesen des Christentums« (s. Anm. 45) vorgelegt.

[141] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), II 130; zu Fragen der Kirchenordnung vgl. dezidiert: Ders., Weg des Glaubens (s. Anm. 128), 19–53.

menschliche Rechenschaft. Das Amt[142], das seinen Trägern zugleich als Lebensberuf[143] diene, dürfe die Einheit und Freiheit des Christenstandes nicht verleugnen[144]. Die Bedeutung der Gottesdienstfeier sei begrenzt auf die Funktion, Herzstück im Werden der verfaßten Kirche zu sein[145]. Sie habe selbst keinerlei Heilsbedeutung, sondern diene der Fortpflanzung durch das Medium der Mitteilung[146], für welche Öffentlichkeit nicht wesentlich sei[147]. In solcher Mitteilung gehe es um nüchterne menschliche Rechenschaft, deren Ort vor allem die Predigt sei, und um die Erschließung des Lebens, wie es vor allem in Gebet, Lied und Feier geschehe[148]. Die Sakramente[149] seien menschliche Gleichnishandlungen, die das dichotomische Geheimnis des Christenstandes, unmittelbar zu Gott zu sein und als Einzelne der geschichtlichen Kirchengemeinschaft anzugehören, vergegenwärtigten. Jede Vorstellung, daß Gott in und durch sie unmittelbar handele, wird als unchristlich abgewiesen. Von daher wird zugleich jede Möglichkeit bestritten, auf sie persönliche Heilsgewißheit zu gründen. Gebet und Andacht bzw. Zeugnis gelten Hirsch als die einzigen Ausdrucksweisen des Gottesverhältnisses, die der evangelischen Frömmigkeit reflektierender Innerlichkeit entsprechen[150]. Und schließlich die alles überstrahlende Pointe: Das gesamte natürlich-geschichtliche Leben solle Stätte des Gottesdienstes und der Heiligung sein[151]. Die Identifizierung der das ganze Leben umfassenden Pflicht des Einzelnen mit dessen Beruf wird darin als konsequente Weiterführung der reformatorischen Kritik des römisch-katholischen Heiligkeitskonzepts begriffen[152].

»Sein Leben mit den andern als die von Gott gesetzte Pflicht empfangen, heißt wesentlich als Gewissen bestimmt sein, als Gewissen zugleich im Verhältnis zu den andern und im Verhältnis zu Gott. Am Gewissen hat jeder Mensch den Dolmetsch, der ihm das Rätsel des menschlichen Lebens an seinem eignen bestimmten Sein und Sollen auslegt. Das Gewissen vernimmt die als Bestimmung im Gesetz des Lebens dem Menschen gegebne Pflicht als das

---

142 Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), § 96.

143 AaO II 148.

144 AaO II 150; 154; Hirsch, Wesen des Christentums (s. Anm. 45), 124.

145 Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), II 134.

146 AaO § 94.

147 AaO II 136. Haus- und Gemeindegottesdienst werden prinzipiell gleich gestellt.

148 AaO 137. Der Gottesdienst werde freilich sinnlos, wenn Gott sich selbst versagt (aaO II 133).

149 Taufe (aaO II 141–147) und Abendmahl (aaO II 139) werden als menschliche Gleichnishandlungen verstanden, welche das Tiefste und Letzte am Evangelium in einer Feier von miteinander in Friede und Liebe verbundenen Menschen vergegenwärtigen.

150 Gebet als das Selbstverhältnis betreffende Rede von Gott verstanden, Zeugnis als Rede von Gott und Andacht als das Umweltverhältnis betreffende Rede: Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 136f; II 143–145.

151 AaO II 83; 85; § 85; vgl. a. Hirsch, Weg der Theologie (s. Anm. 39), 18.

152 Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 252; II 84. Statt äußerlich frommer Werke der Heiligkeit: aaO I 221; korrelativ dazu ist Gott der Heilige: §§ 59–61.

Heilige, wie es aus Gottes Fügen und Rufen für ihn da ist, und es deutet diese Pflicht durch vernünftiges Überlegen in den einzelnen Entscheidungen und Handlungen aus.«[153]

Als der systematische Ort der Entfaltung dieser Lehre von der Heiligkeit des gesamten Lebens wird die Ethik bestimmt, die als solche Teil der christlichen Rechenschaft ist[154]. Die Ethik wird von Hirsch unter der Grundprämisse expliziert, daß es weder inhaltlich noch der Motivation nach ein spezifisch christliches Ethos geben könne, sondern nur ein von Christen verantwortetes allgemeinmenschliches Ethos[155]. Bei dessen Entfaltung wird der Heiligkeitscharakter von Volk und Staat hervorgehoben[156]. Das Volk gilt als der eigentlich quellende und tragende Grund schöpferischer Lebendigkeit[157]. Den Lebensmächten[158] »Geburt und Tod«, »Volk«, »Ehe und Familie« kommt nach Hirsch dabei primäre, den Ordnungsmächten[159] »Kampf und Arbeit«, »Staat« und »Beruf« sekundäre Heiligkeit zu. Als die Bestimmung des Menschen gilt es, miteinander vor Gott Gemeinschaft zu haben[160]. Eine dezidierte Einordnung der Kirche kommt jedoch nicht in den Blick. Religion wird neben Kunst und Wissenschaft zu den Geistesmächten[161] gezählt. Diesen fällt die Aufgabe zu, als Träger des Verhältnisses zwischen der Gemeinschaft und dem Einzelnen zu dienen. Religion wird darin als rein innerliche geistige und als solche unsichtbare Gewissensreligion gefaßt[162]. Als deren Kennzeichen gelten Strenge der Reflexion und Ernst der Berufspflicht. In persönlicher Jüngerschaft zu Jesus, dem Herrn der Innerlichkeit, gehe es darum, an dessen Gottesverhältnis teilzugewinnen[163].

---

153 AaO I 272.

154 AaO I 185; 250; zur Ethik insges. Vierter Kreis: aaO II 174–353.

155 AaO I 37; II 25; 81; 86. Zu den Grundlagen der Ethik, deren Umriß hier nur skizziert werden kann, vgl. M. Lobe, Die Prinzipien der Ethik Emanuel Hirschs, 1996.

156 Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 159; II 238.

157 AaO I 185.

158 AaO §§112–114.

159 AaO §§ 115–117.

160 AaO I 198; II 16.

161 AaO §§ 118–120.

162 AaO I 135f; II 65. Zu Hirschs zentralem Begriff des Gewissens, der hier nicht zum Gegenstand einer ausführlichen Analyse gemacht werden kann, sei auf folgende Studien verwiesen: Assel (s. Anm. 30), 264–304; M. Hentschel, Gewissenstheorie als Ethik und Dogmatik. Emanuel Hirschs »Christliche Rechenschaft«, 1995; Lobe (s. Anm. 155), Teil A.

163 Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), II 58f.; 62f.

5. Grundprobleme

Abschließend soll nun an einigen Punkten deutlich werden, daß Hirschs Kirchentheorie an Wahrheitsmomente begrifflicher Differenzierung anknüpft, die in ihrer vorliegenden Wendung jedoch problematische gedankliche wie praktische Konsequenzen zeitigen.

Ein solches Wahrheitsmoment läßt sich allen voran in einer begrifflichen Unterscheidung orten, die für die gesamte Kirchentheorie grundlegend ist: Hirsch transponiert die notwendige Unterscheidung von ewiger Wahrheit und geschichtlicher Tatsache in einen strikten Gegensatz, den er überdies mit der Dichotomie von Innen und Außen bzw. unsichtbarer Geistigkeit und sichtbarer Leiblichkeit identifiziert[164]. Auf diese Weise wird allein die Innerlichkeit des Gewissens zur unmißverständlichen Trägerin göttlicher Wahrheit erklärt und erscheint als solche der Geschichtlichkeit leibhaften Personseins in gewisser Weise enthoben, obwohl Hirsch eine solche prinzipiell vorgesehen hat[165]. Alle äußeren Formen werden demgegenüber einerseits zwar als unverzichtbare leibhafte Ausdrucksweisen des geistigen Lebens betrachtet, kommen andererseits aber immer nur als kontingente empirische Brechungen vor, als gleichsam notwendige Übel. Alle sichtbaren Gestalten von Kirche gelten entsprechend per se als unwahr. Wahre Kirche hat nach Hirsch überhaupt keine sichtbar-leibhafte Gestalt, sondern wird als ausschließlich geistige Wirklichkeit, als Gemeinschaft der Gewissen, vorgestellt. Fragt man danach, wie die Innerlichkeit des subjektiven Gewissens mit der geistlichen Realität der Gemeinschaft der Gewissen statt dessen leibhaft vermittelt sein soll, so hat man bei Hirsch wohl an die leibhaft konkrete, intersubjektiv vorgegebene und als solche unbedingt bindende Größe des Volkes zu denken[166].

Der Niederschlag kantisch-fichtischer Ontologie ist unverkennbar[167]. Auch Hirschs Konzeption lebt vom unüberbrückten Dualismus zwischen einem intelligiblen Reich der Freiheit des Gewissens und einer sinnlich gegebenen Erscheinungswelt. Dabei wird übersehen, daß allein der Gehalt göttlicher Wahrheit in Übereinstimmung mit seinem transzendenten Ursprung ewig ist, nicht aber zugleich auch seine Gegebenheitsweise. Das Gewissen selbst, als Stätte des Zurwirkungkommens von Wahrheit am Ort des Einzelnen, ist vielmehr durch

---

[164] AaO I 14f. Zu Hirschs systematischem Verständnis von äußerem und innerem Menschen s. aaO I 282; 284. Zur Kritik von Hirschs Konzept der Innerlichkeit vgl. a. Herms, Emanuel Hirsch (s. Anm. 1), 45–48.

[165] Vgl. besonders Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 189.

[166] Zum Vermittlungsproblem s. Lange (s. Anm. 33), 224.

[167] Zu Hirschs Explikation des Glaubens als eine spezifische Gestalt von Innerlichkeit im Horizont seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie Fichtes vgl. Barth (s. Anm. 35), 355–398.

und durch geschichtlich bestimmt, und damit immer auch leibhaft verfaßt. Dies wird von Hirsch in Aufnahme der existenzphilosophischen Kritik Kierkegaards am Idealismus zwar im Grunde gesehen, aber nicht konsequent genug zur Geltung gebracht. Das Gewissen hat aufgrund seiner unsichtbaren Innerlichkeit und Geistigkeit allein noch keinen Vorzug vor den leibhaft-sichtbaren Ausdrucksgestalten, sondern ist aufgrund seiner leibhaften Verfaßtheit selbst wesentlich auf diese bezogen. Die Gebrochenheit menschlichen Daseins läßt sich weder ausschließlich noch vorzugsweise der sichtbaren Dimension zurechnen, sondern geht durch die Existenzsphären des Inneren und Äußeren mitten hindurch. Gebrochenheit und Ambivalenz gelten gerade auch für den Gewissensruf. Eben dies wäre in einer Ontologie der Innerlichkeit[168] und Theorie des Gewissens konsequent einzuholen und für eine konkrete Verhältnisbestimmung der inneren und äußeren Existenzdimension fruchtbar zu machen. So gesehen läßt sich dann auch weder die Sphäre der geschichtlichen Ausdrucksgestalten per se als Sphäre der Zweifelhaftigkeit ins zweite Glied rücken noch eine polemische Institutionskritik aus Prinzip begründen. Denn dies würde, offenbarungstheologisch gesprochen, bedeuten, daß Gottes Wahrheit zwar mit dem äußeren Wort, aber zugleich doch auch immer nur ihm zuwider innerlich als ein völlig anderes Wort zur Klarheit käme.

In spiegelbildlicher Komplementarität dazu ist Hirschs Konzeption auf geschichtlich-säkularem Gebiet gestaltet. Die notwendige Grundunterscheidung zwischen Gottes Werk und Menschenwerk, die im Falle kirchlichen Handelns prinzipiell zu Recht eine ausdrücklich eingeschärfte Selbstrelativierung und Selbstbegrenzung der kirchlichen Institutionen zur Folge hat, wird auf diesem Gebiet nun überraschenderweise gerade nicht vollzogen. Hier scheinen kollektive Größen wie Volk und Staat und die von ihnen bestimmte geschichtliche Situation nun insgesamt das Gesetz des Daseins selbst darzubieten, dessen Anforderungen sich der Einzelne in Ehrfurcht zu beugen hat. Der geschichtliche status quo wird so nicht allein als brutum factum wahrgenommen, sondern als göttliche Fügung und Schicksal absolut gesetzt[169]. Die Geschichte selbst ist für Hirsch als ganze Sphäre der Offenbarung, insofern in den geschichtlichen Geschehnissen, Taten und Schicksalen von Menschen[170] ein ständiges Sichkundmachen Gottes ergehe, das sich im Gewissen der Einzelnen als Fügung und Ruf zur

---

[168] Zum Programm eines solchen Unternehmens s. K. Huxel, Ontologie des seelischen Lebens. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie, 2004.

[169] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 23; II 19. Vgl. dazu Tillichs Vorwurf, daß Hirsch der geschichtlichen Stunde von 1933 Offenbarungscharakter zugesprochen habe: Tillich, Theologie des Kairos (s. Anm. 72), 318.

[170] Offenbarung durch Begegnung von Person zu Person, christliche Offenbarung im besonderen durch Begegnung mit der Person Jesu: Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 134; 203.

Geltung bringe[171]. In solcher die menschliche Rezeptivität betreffenden Fügung und solchem seine Spontaneität herausforderndem Ruf liegt für Hirsch der Kern jeder religiösen Erfahrung, nicht nur der christlichen im besonderen[172], die der allgemeinmenschlichen Gotteserkenntnis daher auch gar keine neuen Inhalte hinzufüge, sondern lediglich das persönliche Leben in der Wahrheit Gottes gründe[173]. Im Rahmen dieser Konzeption einer revelatio generalis, die bei Hirsch in historisierter Modifikation begegnet[174], kann es weder ein spezifisch christliches Ethos noch ein besonderes christliches Motiv zur Kritik und Änderung gesellschaftlicher Mißstände geben[175].

Auf diesem Hintergrund scheint es daher geradezu aus Prinzip unmöglich, daß eine aus dem christlichen Ethos selbst begründete Scheidung der Geister gelingen könnte – das gilt sowohl für den politischen als auch für den kirchlichen Bereich. In Hirschs theologischem Programm wird nicht genügend deutlich, daß es gerade in der Natur einer verantwortlichen Freiheit kirchlichen Handelns liegt, keine bindungslose Gestaltungsfreiheit walten zu lassen, sondern dem Wesen des christlichen Glaubens selbst angemessene oder unangemessene Institutionsformen ausbilden zu können. Dann aber zeigt sich, daß Fragen der Kirchenordnung sehr wohl den Rang von Bekenntnisfragen annehmen können: exemplarisch im Falle der zeitgenössischen Gretchenfragen, ob Nichtarier ein Amt führen dürfen oder ob die Kirchenordnung als Teil der Volksordnung zu betrachten ist[176]. So ist zwar in Abgrenzung zu allen Spielarten einer kirchlich- bzw. offenbarungspositivistisch argumentierenden Theologie nachvollziehbar, daß Hirsch im Anschluß an Luther, Fichte, Schleiermacher, Kierkegaard und Holl die Wesensstruktur des Glaubens als eine spezifische Gestalt von theonom-autonomer Innerlichkeit im Gegenüber zu einer heteronom verfaßten Persönlichkeitsstruktur akzentuieren möchte. Die Interpretation der Freiheit des Christenmenschen im Sinne Hirschs ist in ihrer abstrakten Innerlichkeit jedoch tendenziell institutionenfeindlich und traditionszersetzend, zwar nicht was die staatlichen, aber sehr wohl was die kirchlichen Institutionen und Traditionen betrifft. Das darin verfolgte Anliegen liegt freilich ebenfalls zutage:

Es verbindet Hirsch überraschenderweise mit anderen, kirchenpolitisch konträr positionierten theologischen Entwürfen, daß er für die konsequente Zeitgenossenschaft des christlichen Glaubens und dessen Hingabe an die volle Welt-

---

[171] AaO I 146; 181; 183; 242f; 274; II 9; 53f; 68; § 49. Dies ist auch das einheitliche Grundthema der Erzählungen und Romane Hirschs.

[172] AaO I 183.

[173] AaO I 263.

[174] AaO I 153; 155; II 4.

[175] AaO II 86.

[176] AaO II 130. Zu Hirschs kirchenpolitischer Position vgl. Schjørring (s. Anm. 3), Kap. 3 und 5.

lichkeit menschlichen Daseins eingetreten ist. Diese Zeitgenossenschaft ist bei Hirsch allerdings problematischerweise mit der bedingungslosen Hingabe an die als gottgegeben und heilig vorgestellte Daseinsordnung des Volkes einerseits und mit einer radikalen Umformung des kirchlich verfaßten Christentums nach externen Kriterien andererseits verknüpft. Durch sein Programm einer Neuwerdung der Theologie und deren kirchlicher Emanzipation hat Hirsch die von ihm diagnostizierte Erstarrung der Kirche in überlieferten Lehrformeln lösen und darin das Christentum zu einer der Lebendigkeit des Geistes angemessenen Bewegung entbinden wollen, welche ihre kulturgestaltende Geschichtsmächtigkeit wiedererlangen soll[177]. Dabei wird von Hirsch zweierlei ungeprüft vorausgesetzt: zum einen, daß eine dezidiert auf kirchlichem Boden explizierte Theologie zwangsläufig ihre geistige Freiheit und Redlichkeit aufgeben, und zum andern, daß die Bindung an die Lehre der Kirche notwendig mit der altorthodoxen Inspirationslehre verknüpft sein müsse. Diese Engführung bildet dann die Grundlage seines hermeneutischen Grundsatzes, theologische Wahrheitssuche könne und müsse in ihrem objektiven Erkenntniswillen zweckfrei sein und als persönliche Rechenschaft gleichsam von vorne anfangen. Dieser hermeneutisch undurchführbare Grundsatz ist als Selbststilisierung zu bewerten, weil Hirsch für die in seinem Ansatz durch Streichung aller kirchlichen Bindung freigewordene Stelle eine umgehende Neubesetzung einführt. Indem er die Berufspflicht gegenüber Volk und Staat als Bezugsfundament theologischer Rede einsetzt, wird ein Parteiwesen in Gestalt des Nationalismus ins Spiel gebracht, das aufgrund seiner fehlenden inhaltlichen Bindung und Selbstbegrenzung ein wohl kaum geringeres Gefahrenpotential als der von Hirsch so gefürchtete Klerikalismus darstellen dürfte. Für Hirsch ist dezidiert kirchliche Identität stets gleichbedeutend mit einem in ghettohafter Abschottung dem allgemeinen Leben gegenüber verharrenden Sektenwesen[178], während er die Gefahr dezidiert nationaler Identität in Gestalt des Nationalismus hingegen, wenn überhaupt, nur unzureichend realisiert. Sein Umformungsprogramm trägt in dieser Hinsicht Züge einer christlichen Zivilreligion, welche die Volksgemeinschaft angesichts des neuzeitlichen Zweifels am überkommenen kirchlichen Christentum in einem festen Kern gemeinsamer ethisch-religiöser Überzeugungen einigen soll[179]. An diesem Programm läßt sich so eindrücklich studieren, daß nicht jede Gestalt eines überkonfessionell geeinten christlichen Kirchentums auch zugleich notwendig dem inneren Wesen des christlichen Glaubens gemäß sein muß, sondern diesem sogar empfindlich widersprechen kann[180].

---

[177] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I 16.
[178] AaO I 21f.
[179] AaO I 151.
[180] Barth hat Hirschs Programm der Umformung der christlichen Kirche nach frem-

Zu diesem Widerspruch kommt es, weil das als allgemeinmenschlich verstandene neuzeitlich-wissenschaftliche Wahrheitsbewußtsein, von Hirsch stets im fragwürdigen Singular angeführt, zwar nicht explizit, aber faktisch als norma normans theologischer Erkenntnis eingesetzt wird. Darüber kann auch die dezidierte Wertschätzung, die Hirsch der Schrift als historischer Quelle nicht zuletzt durch eigene Beiträge zur historisch-kritischen Forschung entgegengebracht hat, nicht hinwegtäuschen. In bezug auf das »neuzeitliche Wahrheitsbewußtsein« fehlt Hirsch indes der Blick sowohl für dessen pluralistische Inhomogenität als auch für dessen unhinterfragte Selbstverständlichkeiten. Im Unterschied zu seinem Zeitgenossen Edmund Husserl[181], der 1936 ebenfalls eine Krisis des europäischen Menschentums diagnostizierte, entwickelt Hirsch kein Sensorium für die stets interessegeleitete, idealisierend-abstrahierende Erkenntnis der sogenannten »objektiven« Wissenschaften und deren ungehobenen lebensweltlichen Voraussetzungen. Sein Verhältnis der Hochachtung für diese Wissenschaften ist vielmehr gänzlich ungebrochen[182]. Die konsequente Anwendung der historisch-kritischen Methode soll die Theologie analog dazu selbst zu strenger Wissenschaftlichkeit führen. Unvereinbarkeiten zwischen wissenschaftlichen Weltdeutungen und christlichem Daseinsverständnis werden daher entweder nicht wahrgenommen oder dienen stets als Motiv zur Umformung des letzteren. Auch in dieser Hinsicht bewegt sich Hirsch auf dem Boden der kantisch-fichtischen Wissenschaftslehre, ein Boden, der durch die existentialanalytische Kritik am Idealismus im Anschluß an Kierkegaard zwar beackert worden ist, aus dem aber dennoch kein kohärentes Verständnis der Geschichtlichkeit aller Vernunfterkenntnis erwachsen ist[183]. Dabei hätte Hirschs wiederholt zur Geltung gebrachte Überzeugung, daß jede außerchristliche Religion Gesetzesreligion sei, durchaus den möglichen Ausgang für eine kritische Grundhaltung auch gegenüber bestimmten Spielarten des neuzeitlichen Wahrheitsbewußtseins bilden können, die mit dem christlichen Glauben nicht vereinbar sind. Diese Überzeugung dient Hirsch jedoch ausschließlich als Grundlage für seine maßlose Kritik an der jüdischen Religion und seine Binnenpolemik gegen das christliche Kirchentum[184].

Dem von Hirsch gezeichneten Christentum kommt im Zuge der Preisgabe seiner Richtschnur, die inhaltliche Kontinuität leibhaft und geistlich verbürgt, nicht nur seine traditionelle kirchliche Gestalt, sondern letztlich seine Identität

---

den Kriterien als den Inbegriff der Häresie betrachtet: K. Barth, Theologische Existenz heute! Heft 1, 1933, 34.

[181] E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Philosophie, Belgrad 1936.

[182] Hirsch, Christliche Rechenschaft (s. Anm. 39), I § 44.

[183] Vgl dazu aaO I § 46.

[184] AaO I 66.

selbst abhanden. Es entbehrt aller dauerhaften Festigkeit der institutionellen Struktur und ist daher mehr oder weniger ungeschützt dem Wankelmut des Zeitgeists ausgeliefert. Was als wahrhaftige und mutige Tat echt evangelischer Freiheit intendiert sein mag, erweist sich in der Konsequenz als Aushöhlung wichtiger kirchlicher Institutionen. Auf diese Weise muß fraglich werden, wie sich der christliche Glaube dergestalt noch geschichtlich fortpflanzen können soll. Was sich der ersten Generation, die – wie der Pfarrersohn Hirsch selbst – in der traditionell kirchlichen Institutionenwelt fest sozialisiert lebt, als wohltuender Befreiungsschlag gegen die Autorität der Väter und deren kirchlich-positive Theologie darstellen mag, beraubt jede nachfolgende Generation so wesentlicher Bildungschancen.

Summary

This essay explores Emanuel Hirsch's understanding of the church in relation to his program of theology from the perspective of systematic theology. It demonstrates that Hirsch's program of theology was a result of his philosophical analysis of Germany's political development after World War I. Seizing what he considered the opportunity of the historic moment, Hirsch argued for the transformation of Christianity. A crucial element of this problematic transformation was the establishment of a German national church embracing all Protestant denominations.

Theologie der Religionen und kirchliches Selbstverständnis aus der Sicht der katholischen Theologie[1]

von

Jürgen Werbick

1. *Religiöse Vielfalt: ein »genuiner Wert«?*

Religiöse Absolutheitsansprüche haben gesellschaftlich abgewirtschaftet; Pluralismusfähigkeit ist angesagt. So scheint es auch für die Theologie der Religionen unerläßlich und selbstverständlich, der religiösen Vielfalt einen »genuinen Wert« zuzuerkennen[2]. Aber wie verträgt sich diese Hochschätzung des Pluralismus mit der Notwendigkeit, die *eigene* religiöse Entscheidung zu begründen? Ist religiös überhaupt noch etwas zu begründen? Lebt hier nicht jeder und jede seine bzw. ihre eigene Heils-Wahrheit? Die eine Wahrheit in den unvergleichlich vielen authentischen Ausprägungen? Die katholische Kirche scheint von solchen Fragen in besonderer Schärfe herausgefordert, da sie mit ihrer Verfassung wie in ihrer Theologie einen inhaltlich klar artikulierten Wahrheitsanspruch geltend macht und in ihrem hierarchischen Lehramt auch eine Institution kennt, die diesen Wahrheitsanspruch gegen jede Abweichung im wesentlichen »infallibel« durchzusetzen beansprucht. So hat das römische Lehramt mit der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* vom 6. August 2000 in Fragen der Religionstheologie klar Position bezogen und sich mit pluralistisch argumentierenden religionstheologischen Konzepten auseinandergesetzt.

Ich will mich nicht mit einer Auslegung der entsprechenden Passagen aus dieser Erklärung begnügen, sondern das Gespräch in der Sache suchen. Und dafür scheint mir die Herausforderung der »Pluralistischen Religionstheologien« im Sinne *John Hicks* besonders aufschlußreich. So werde ich die dort vertretenen Thesen diskutieren, ehe ich einen kritischen Blick auf die erwähnte Erklärung werfe.

---

[1] Dieser Text geht auf einen Vortrag zurück, den der Verfasser auf der 49. Europäischen Tagung für Konfessionskunde am 24. Februar 2005 in Bensheim gehalten hat. Die Tagung hatte das Thema: Theologie der Religionen und kirchliches Selbstverständnis.

[2] So P. Schmidt-Leukel in seiner Skizze: Zehn Thesen zu einer christlichen und pluralistischen Theologie der Religionen (Salzburger Theologische Zeitschrift 4, 2000, 167–169); Schmidt-Leukel bezieht sich mit diesem Kriterium direkt nur auf die Überlegenheit entsprechender religionstheologischer Konzepte.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, Bd. 103 (2006), S. 77–94
© Mohr Siebeck – ISSN 0044-3549

Die wesentlichen Optionen der pluralistischen Theologen, die sich an John Hicks religionstheologisches Konzept anschließen[3], sind hinlänglich bekannt. Ich werde hier nur an sie erinnern. Man favorisiert hier eine Sicht der religiösen Vielfalt, die verschiedene – wenn auch nicht unterschiedslos alle – Religionen als Übersetzungen einer im wesentlichen übereinstimmenden soteriologischen Grunderfahrung in unterschiedliche Sprach- und Vorstellungssysteme hinein zu deuten versucht. Unterschiedliche Religions-«Dialekte« bezeugen in je ihrem Sprachmilieu die Erfahrung des Bezogenseins auf eine letzte und letztgültige »Wirklichkeit«, die in den Menschen die Transformation ihres Lebens von der Ichzentriertheit zur »Wirklichkeitszentriertheit« hervorruft und ermöglicht[4]. Die Differenzen zwischen den religiösen Sprachspielen sind möglicherweise, ja wahrscheinlich bloße Artikulationsunterschiede: Sie spiegeln die kulturell je anders geprägten Weisen, elementare Erfahrungen zu versprachlichen und in einen Zusammenhang zu bringen. Von der zugrundeliegenden vorsprachlichen Erfahrung der letztgültigen Wirklichkeit – Hick nennt sie »REAL« – kann aber gesagt werden, daß sie vermutlich identisch ist, wenn sich grosso modo eine Identität der Wirkungen feststellen läßt – der »Früchte«, in denen sich die Transformation zur Realitätszentrierung zeigt.

Die Pluralisten unterstellen also eine letzte Einheitlichkeit der prägenden und befreienden religiösen Erfahrungen. Aber diese Einheit des REAL in bzw. hinter vielen religiösen Lebens- und Glaubensformen muß als solche ungreifbar und unsagbar bleiben, da man in den unterschiedlichen sprachlich-kulturellen Kontexten die auf das REAL und seine Gegenwart zurückgehende Transformationserfahrung nur konkret differenzierend zur Sprache bringen kann. Wo aber in den unterschiedlichen religiösen Sprachwelten vergleichbare heilsame Wirkungen – etwa im Sinne einer Transformation der Selbstzentriertheit zur Zentrierung auf das REAL – hervorgebracht werden, da darf auch angenommen werden, daß sie auf eine authentische Begegnung mit dem REAL zurückgehen. Die Vielheit der Religionen repräsentiert dann die Vielfalt der einander ergänzenden, mitunter auch korrigierenden religiösen Perspektiven. Sie gilt als Wert, nicht als Defizit. Religiöse Wahrheit gibt es danach nur im Plural[5], weil es in der Erfahrungswelt die übergeordnete Perspektive – den »Gottesgesichtspunkt« –

---

[3] Vgl. J. Hicks grundlegendes Werk: Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, 1996.

[4] Vgl. aaO 31. Zu John Hicks Konzept habe ich mich selbst mehrfach geäußert, so etwa in meinem Buch: J. Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, 2005³, 378–404.

[5] Vgl. P. Schmidt-Leukel, Besprechung zu: M. von Brück / J. Werbick (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, 1993, (ThR 89, 1993, 365–370), 367. Ich darf pauschal auf die Beiträge des hier besprochenen Buches hinweisen.

nicht geben kann, von dem her die Wahrheit der unterschiedlichen religiösen Perspektiven beurteilbar und eine wertende Rangordnung religiöser Einstellungen begründbar wäre. So ist nicht auszuschließen, eher wahrscheinlich, daß es verschiedene Ausprägungen religiöser Wahrheit in höchster Authentizität gibt[6]. Perry Schmidt-Leukel bringt diese Sicht in einem einprägsamen Vergleich zum Ausdruck. Man kann – so führt er an – »z.B. schöne Blumen von Unkraut unterscheiden, ohne behaupten zu müssen, daß es nur eine einzige Blume gibt, die die schönste aller Blumen ist. Ja es macht die Klasse der schönsten Blumen noch schöner, daß sie in sich vielfältig ist. Und wer behauptet, daß es nicht nur eine einzige schönste Blume, sondern mehrere schönste Blumen gibt, begibt sich deswegen keineswegs automatisch jeglichen kriteriologischen Maßstabs, um Zierpflanzen von Unkraut zu unterscheiden.« Schmidt-Leukel »scheint, daß es auch in der heilshaften Gottesbeziehung und Gotteserkenntnis neben unechten und defizienten Formen mehrere verschiedenartige Gestalten ihrer höchsten Form gibt, ja daß es sie geben muß, weil es immer die Vielfalt menschlichen Daseins ist, in die hinein sich die Gottesbegegnung realisiert«[7].

Daß sich der Superlativ – »schönste Blumen« – multiplizieren läßt, entspricht nicht dem geläufigen Sprachgebrauch, aber es greift – woran Paul F. Knitter erinnert[8] – die Sprache der Liebe auf: In ihr kann die Erwählte oder der Erwählte die Schönste oder der Schönste genannt werden, ohne daß es existentiell oder gar logisch ins Gewicht fiele, daß andere Liebende jeweils *ihre* Geliebten als die Schönsten schätzen und sie so ansprechen. Die Erwählte ist die Schönste *für mich*, der mit dem Herzen sieht und so allein ihre Schönheit ermessen kann. Die Sprache der Liebe formuliert keine allgemein gültigen Sätze, auch wenn sie durchaus beansprucht, die Wahrheit zu sagen. Gilt das nicht auch für die Sprache des Glaubens? Bezeugt sie nicht eine Tiefen-Schau, die allein denen zugänglich ist, die vom Geglaubten in seiner durch die Erfahrungsgeschichte der eigenen Tradition vermittelten *konkreten* Gestalt ergriffen und fasziniert sind? Beanspruchen sie denn wirklich, daß der in dieser Ergriffenheit geglaubten Wahrheit *exklusive* Höchstgeltung zukommt? Es ist keine Frage, daß sich von dieser grundlegenden Relativierung satzhafter Wahrheit vor allem ein kirchlich-christliches Selbstverständnis herausgefordert sehen wird, das seine christliche Identität entscheidend an satzhaft artikulierten »Glaubens-Wahrheiten« festmacht

---

[6] P. Schmidt-Leukel sieht die pluralistische Position von der These definiert, »dass die Vermittlung heilshafter Transzendenzerkenntnis (bzw. heilshafter Offenbarung) im Christentum der Vermittlung heilshafter Transzendenzerkenntnis in anderen Religionen nicht in singulärer Weise überlegen, sondern in einigen Fällen (nicht notwendig in allen!) gleichwertig ist«; Ders., Thesen (s. Anm. 2), 168.

[7] P. Schmidt-Leukel, Besprechung (s. Anm. 5), 367.

[8] Vgl. P. F. Knitter, Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, 1988, 123f.

und die Zustimmung zu ihnen als heilsrelevant ansieht. Hier wird man es kaum für möglich halten, daß man der satzhaften Artikulation des Bekenntnisses zum Heilsbringer Jesus Christus explizit widerspricht und dennoch in heilshafter Weise auf das Göttliche (the REAL?) bezogen ist. Aber prüfen wir zunächst, wie schlüssig der Rekurs der Pluralistischen Theologie auf »die Sprache« der Liebe ist und wie signifikant er tatsächlich für die Sprache des Glaubens ist!

2. *Sprache der Liebe – Sprache des Glaubens*

Liebende können darin »Pluralisten« sein, daß sie den der Geliebten zugesprochenen Höchstwert als Höchstwert *je für mich* behaupten und bestimmt nicht beanspruchen, damit eine Wahrheit auch für alle anderen ausgesprochen zu haben – so sehr sie gewiß annehmen werden, daß der von ihnen so »exklusiv« geliebte Mensch auch möglichst vielen anderen Menschen liebenswert erscheint. Könnten Christen ihnen darin folgen und die Höchstgeltung des von ihnen Geglaubten allein in der Binnenperspektive der Glaubensbeziehung zu dem, was sie unbedingt ergriffen hat, als unabdingbar annehmen, anders Glaubenden bzw. Anderes Glaubenden aber die Orientierung an anderen Höchstgeltungen zubilligen, an die Christen sich nicht gebunden wissen, gegen die sie sich womöglich sogar explizit meinen aussprechen zu müssen? Könnten Christen ihrerseits den anders und an anderes Glaubenden zubilligen, daß für sie die von Christen vollzogenen Höchstgeltungen auch im Blick auf den Heilszugang allenfalls von relativer Bedeutung sind? Können sie es in irgendeinem Sinne für legitim halten, wenn Nichtchristen im konkreten Fall sogar explizit verneinen, was Christen bejahen?

Die Sprache der Liebe wird sich normalerweise nicht damit aufhalten, die Absolutheitsbehauptungen der anderen Liebenden zu bestreiten. Diese werden in der Regel nicht als Infragestellung der eigenen Liebesbeziehung und der in ihr vollzogenen Höchstgeltung verstanden werden müssen. Jede konkrete Liebesbeziehung hat darin »ihre eigene Wahrheit«, daß die Liebenden je ihre Liebe – und darin die Wahrheit ihrer Liebe – leben oder zu leben versuchen. Aber leben sie in der unendlichen Vielfältigkeit ihrer Liebesbeziehungen verschiedene *Wahrheiten* der Liebe? Oder leben sie die *eine* Wahrheit in vielfältigen, nicht in jeder Hinsicht vergleichbaren und einander auch nicht widersprechenden Konkretionen? Zumindest dies wird man sagen müssen: Wer verantwortlich liebt, will der Wahrheit der Liebe die Ehre geben und ihr auf der Spur bleiben. Und er wird – wenn er sich darüber Rechenschaft gibt – manches für mit dieser Wahrheit unvereinbar halten: Entwürdigung, Untreue, bloß sexuelles Interessiertsein usf. So wird er mehr oder weniger ausdrücklich einen normativen Begriff von Liebe unterstellen und nicht einfach zugeben, daß man es auch ganz

anders sehen kann. Die Verbindlichkeit, mit der die Menschen von der Wahrheit der Liebe in Anspruch genommen sind und der sie in ihrer konkreten Liebesbeziehung folgen, duldet auch im Blick auf »die anderen« keine Relativierung. Sie ist insoweit nicht pluralismusfähig, so sehr sie in unterschiedlichen Beziehungen und Beziehungsformen gelebt wird.

So sind die, die sich über diesen Anspruch Rechenschaft gēben, herausgefordert, sich auch darüber Rechenschaft zu geben, wozu sie bei anderen Fassungen des normativen Begriffs der Liebe ja sagen können und was sie um ihrer eigenen Einsicht willen ablehnen müssen. Das »Andere« ist hier nicht nur die Eröffnung einer bunt-bereichernden Vielfalt, sondern auch das in Frage Stellende und zur Stellungnahme Herausfordernde. Dieses Argument für eine prinzipielle Unterscheidung zwischen der *einen* Wahrheit (der Liebe) und den vielfältigen Beziehungen und Gestalten, in denen sie gelebt wird, scheint mir auch dann schlüssig zu sein, wenn – wie alltäglich völlig selbstverständlich – der Diskurs über die *Wahrheit* der Liebe kaum ausdrücklich argumentativ ausgetragen wird, wenn vielmehr versucht wird, diese Wahrheit authentisch zu *leben*. Der Diskurs ruht hier gleichsam nur. Er wird wach gerufen, wenn es zu Entscheidungssituationen kommt, in denen diese Wahrheit tatsächlich strittig ist. Wird man Vergleichbares nicht auch für den Diskurs über religiöse Wahrheitsansprüche sagen können?

3. Einheit der Wahrheit?

Wenn die Suche nach der Wahrheit der Liebe – biblisch, aber auch für andere Religionen – der Weg ist, auf dem Gott sich als die Wahrheit und das Leben erschließt (vgl. Joh 14,7); wenn Gott selbst der ist, der für die Wahrheit der Liebe einsteht und dazu herausfordert, ihrem Wahrwerden zu dienen, so sind Überlegungen zur »Logik« der Liebe, zu ihrem »Pluralismus« wie zu ihrem Wahrheitsanspruch, unmittelbar religionstheologisch bedeutsam. Religiös wird eine Verbindlichkeit erfahren, die nicht nur in der je einzelnen Gottesbeziehung »realisiert«, sondern – wie implizit auch immer – als allgemein-bindend wahrgenommen wird. Es ist hier gerade nicht so, daß Glaubende nur im Selbstverständigungszusammenhang ihrer eigenen Tradition von der Absolutheit ihres Weges überzeugt wären, im Blick auf andere aber radikale Pluralisten sein und die Gleichwertigkeit *anderer* Wege zugestehen könnten[9]. Zumindest zu der Frage werden sie genötigt sein, ob die von der eigenen abweichende Ausrichtung der anderen religiösen Wege nur in der anderen kulturellen Codierung dieser Traditionen besteht oder tatsächlich auf *anderes* hinführt. Wo letzteres nicht

[9] Anders sieht es W. Welsch, Haus mit vielen Wohnungen. Der Pluralismus läßt Absolutismus zu, wenn er privat bleibt, (EK @, 1994, 476–479).

ausgeschlossen werden kann – wo kann es schon ausgeschlossen werden? –, da bin ich durch das Anderssein der anderen religiösen Überzeugungen in Frage gestellt und herausgefordert, nach einer Begründbarkeit der Entscheidung zwischen einander *möglicherweise ausschließenden* religiösen Wahrheitsansprüchen zu suchen. Diese Suche setzt voraus, daß sich unterschiedliche Wahrheitsansprüche aufeinander beziehen lassen, so daß sie sich gegenseitig in Frage stellen und herausfordern können, nach dem Verbindenden wie nach dem Trennenden zu suchen.

Wäre Wahrheit im Letzten plural, so könnten sich die verschiedenen Wahrheitsansprüche und Wege letztlich gleichgültig bleiben. Jeder ginge den seinen und würde den anderen zugestehen müssen, daß auch sie vermutlich auf dem rechten Weg sind. Das Ernstnehmen der anderen verlangt aber, sich so auf ihre Wahrheitsansprüche einzulassen, daß sie zu diskursiven Begründungen, möglicherweise auch zur Revision der eigenen Überzeugung herausfordern können. Ihr Wahrheitsanspruch darf mich nicht gleichgültig lassen. Er verlangt danach, mit dem, was ich selbst als wahr annehme, vermittelt zu werden. Radikaler Wahrheits-Pluralismus neigt zu einer Ideologie des Sich-gegenseitig-in-Ruhe-Lassens und signalisiert womöglich, daß man selbst in Ruhe gelassen werden will. Diese Ideologie wird nicht als solche durchschaut, weil man stillschweigend davon ausgeht, das den verschiedenen Überzeugungen Gemeinsame sei auch die religiös ausschlaggebende Wahrheit, alles andere demonstriere nur die Buntheit und Vielfalt dieser Wahrheit: Schönste Blumen müssen sich ihr Schönsein nicht gegenseitig streitig machen, wenn sie zusammen einen schönen Strauß ergeben. Aber welche Möglichkeiten gibt es, diesem Wahrheits-Pluralismus der vielen »schönsten Blumen« religionstheologisch mit guten Gründen zu widersprechen? Ist die einzig schlüssige Alternative nicht doch der religiöse Absolutismus, der die Wahrheit über Gott und die Menschen für sich gepachtet zu haben meint und deshalb souverän über das Ausmaß der Wahrheitsteilhabe in anderen Religionen urteilt?

Der Wahrheits- und Offenbarungsabsolutismus hat in der Christentumsgeschichte und speziell im römisch-katholischen Selbstverständnis durchaus Tradition. So führten die spanischen Eroberer Iberoamerikas und in ihrem Gefolge die Missionare der katholischen Kirche als Begründung für die Verbrennung der Maya-Codices an: Was die Bücher der Eingeborenen an Wahrheiten enthalten, das sei reiner in unseren eigenen niedergelegt. Alles andere sei Lüge und verdiene nicht, bewahrt zu werden. Dahinter stand ein »instruktionstheoretisch«-doktrinalistisches Offenbarungsverständnis und ein entsprechendes Traditionsverständnis, wie sie für die katholische Theologie lange selbstverständlich waren. Offenbarung galt hier als Mitteilung übernatürlicher Wahrheiten durch die von Gott gesandten prophetischen Lehrer, zuletzt durch den Sohn, dem diese Wahrheiten in innertrinitarischer Kommunikation zugänglich sind,

so daß er und *nur er* sie ebenso zuverlässig wie vollständig lehrt – und sie an die von ihm gegründete Kirche weitergibt. Die Kirche, der diese Offenbarung von ihm zur Auslegung anvertraut wurde, und eben *nur sie* kann die volle Offenbarungswahrheit für sich und ihre Verkündigung in Anspruch nehmen. Alle anderen religiösen Wahrheitsansprüche sind demnach nur insoweit zu würdigen, als sie mit den christlichen Überlieferungen in kirchlich-normativer Auslegung inhaltlich übereinstimmen[10].

Die Theologie des 20. Jahrhunderts hat die Unangemessenheit dieses Offenbarungsverständnisses herausgearbeitet; das Zweite Vatikanische Konzil hat es in der Lehre der römisch-katholischen Kirche überwunden[11]. Das seither ausgearbeitete kommunikative Verständnis von Offenbarung wirkte sich in der Theologie unmittelbar auf die Würdigung nichtchristlicher religiöser Überlieferungen aus. Von Offenbarung wird nun im Blick auf die von Gottes Geist hervorgerufene Antwort der Gotteszeugen gesprochen, worin begnadete Menschen die verheißungsvolle Herausforderung des Gottesgeistes anzunehmen versuchen und für ihre Mitmenschen verbindlich darstellen. Noch ursprünglicher ist Offenbarung der Hervor-Ruf selbst, der als Gottes Wort gehört und als die Zusage Gottes verstanden wird, wer auf dieses Wort mit seinem Leben zu antworten versuche, werde »ewiges« – gott-erfülltes – Leben finden. Christlich bedeutet Offenbarung danach das Eingehen des Wortes in die Welt, damit es in ihr – unter den Menschen – Gehör finde und menschliche Antworten hervorrufe. Das Eingehen des Wortes in die Welt erfüllt sich nach dem Glauben der Christen in der »Fleischwerdung« des Wortes: Hier ruft es die ihm vollkommen entsprechende Antwort hervor, an der wir – so Hans Urs von Balthasar – das Wort »haben«[12]. Hier – im »treuen Zeugen« Jesus Christus (Offb 1,5) – ist es unmissverständlich Gottes Ja-Wort, zu dem die Glaubenden mit ihrem ganzen Leben das Amen sprechen können (vgl. II Kor 1, 20).

Folgt man diesem Verständnis von Offenbarung, so wird man nicht ausschließen, daß auch in außerbiblischen religiösen Überlieferungen Gottes Wort gehört wird und authentische Antworten hervorruft. In der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts hat das vor allem *Karl Rahner* zur Geltung gebracht. Mit seiner Bezugnahme auf den allgemeinen Heilswillen Gottes und seinem

---

[10] Vgl. M. Seckler, Der Begriff der Offenbarung, (in: W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler [Hg.], Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 2: Traktat Offenbarung, 2000², 41–61, hierzu 45ff).

[11] Repräsentativ dafür steht die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Dei verbum*, offizieller Text in: J. Höfer / K. Rahner (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Bd. 2, 1967², 504–583.

[12] Vgl. etwa H. U. von Balthasar, Gott redet als Mensch (in: Ders., Verbum caro, 1960, 73–99), 98.

Theorem des übernatürlichen Existentials hat er entscheidend dazu beigetragen, daß das traditionelle »extra ecclesiam nulla salus« faktisch – wenn auch nicht mit dieser Ausdrücklichkeit – zu einem »in Christo et per ecclesiam salus totius mundi« umformuliert wurde. Man konnte nun das Wirken Gottes in anderen religiösen Überlieferungen anerkennen und sogar in Erwägung ziehen, ob nicht auch den Christen in den Antworten anderer Religionen auf das Wirken des Gottesgeistes Gottes Herausforderung neu aufgehen kann, und noch nicht wahrgenommene, vergessene oder gar verdrängte Dimensionen des Gotteswortes sich neu erschließen können. Sie könnten hier zu einer »Fremdprophetie« werden und die biblisch Glaubenden mit semantisch-pragmatischen Potentialen der Gotteswahrheit konfrontieren, die in ihren eigenen Glaubensgeschichten nicht hinreichend zur Geltung gekommen sind. Der Zeugnisdiskurs der Christen über die Wahrheit des Christlichen – und über den Weg, zu dem diese Wahrheit herausfordert – dürfte sich deshalb nicht abschließen gegen solche möglicherweise authentischen Zeugenantworten, die sich nicht vom biblischen Gott hervorgerufen *wissen*; er dürfte sich nicht abschließen gegen die Infragestellung des selbstverständlich – allzu selbstverständlich? – Christlichen, die mit ihnen verbunden sein kann.

Wären wir damit nicht doch bei einer pluralistischen Antwort auf die religiöse Wahrheitsfrage angekommen? Davon kann jedenfalls dann keine Rede sein, wenn man damit das Pluralismuskonzept der »Pluralistischen Religionstheologie« meint, denn die Orientierung an der *einen* Heils-Wahrheit ist in dem von mir Skizzierten gerade nicht aufgegeben. Christen dürfen im konkreten Fall mit dem »Offenbarungswert« fremdreligiöser Antworten rechnen, weil sie darauf vertrauen, daß sich im Dialog mit ihnen die Wahrheitsfrage stellen und mit guten Gründen »bearbeiten« läßt; weil sie darauf vertrauen, daß sich im Diskurs über religiöse Wahrheit hinreichend gute, wenn auch nicht zwingende und für alle Diskurspartner gleich überzeugende Gründe finden lassen, ad hoc geforderte Entscheidungen zu begründen. Dieser Diskurs *greift* auf eine gemeinsame religiöse Wahrheit *voraus*. Sie ist hier und jetzt nicht verfügbar; aber sie zeichnet sich insofern ab, als sie den Weg erahnen und beschreiten läßt, der verbindlich zu ihr führt.

Auch religiöse Wahrheitsansprüche nehmen Wahrheit in Anspruch: die *eine* Wahrheit, zu der alle Menschen unterwegs sind – von der erhofft werden darf, daß sie das Leben aller Menschen wahr macht. Wenn solche Inanspruchnahme sich als Vorgriff versteht, so muß sie sich von anderen Weisen, religiöse Wahrheit in Anspruch zu nehmen, in Frage stellen, möglicherweise auch korrigieren und bereichern lassen. Dieser Prozeß wechselseitiger Korrektur und Bereicherung setzt, soll er nicht in sich beliebig sein, die Suche nach gemeinsamen Wahrheitskriterien und nach der vor uns liegenden gemeinsamen Wahrheit voraus. Er setzt die Bereitschaft voraus, aufgrund solcher Wahrheitskriterien auch Abgrenzun-

gen gegen unwahre religiöse Ansprüche für begründungsfähig und begründungspflichtig zu halten.

Aber wie sind *Begründungen in Vorläufigkeit* denkbar; wie lassen sich gute Gründe ausweisen, die nicht immer schon dadurch entwertet wären, daß man auch für Optionen gute Gründe anführen kann, die mit den eben begründeten im Widerspruch stehen? Zunächst einmal wäre zu erwägen, ob religiöse Wahrheitsansprüche sich nicht gerade dadurch als gut begründet erweisen können, daß sie dem Grundzug religiöser Wahrheitsorientierung – dem korrigierbaren Vorgriff – nicht nur formal, sondern inhaltlich so konsequent und tiefreichend wie möglich Rechnung tragen. Die Frage an religiöse Traditionen wäre dann nicht nur die, ob sie Toleranz ausbilden können, sondern viel weiter greifend die, ob der selbst geteilte Wahrheitsanspruch dazu verpflichtet, abweichende Wahrheitsansprüche zu *würdigen* – und dies nicht nur wegen nachgeordneter und pragmatischer Rücksichten, sondern wegen theologisch erstrangiger Gründe, die nach der Vorgabe des selbst geteilten Wahrheitsanspruchs zentrale Glaubens-Bedeutung haben.

4. Die Wahrheit der Würdigung

Eine christliche Theologie der Religionen wird – evangelisch wie katholisch – nicht von der Hypothese ausgehen, man könne sich zwischen den »schönsten Blumen« im Garten der Religionen allenfalls aufgrund subjektiv-biographischer Stimmigkeitskriterien, nicht jedoch im Blick auf intersubjektiv begründbare Wahrheitskriterien entscheiden. Sie legt auch nicht die mit dieser Hypothese oft verbundene Vermutung zugrunde, daß der argumentative Streit zwischen den Religionen sich schon deshalb weitgehend erübrige, weil die verschiedenen religiösen Wege ja doch auf unterschiedlichen »Routen« in die gleiche göttliche Wirklichkeit einführten. Beides läßt sich nicht hinreichend begründen. Eine christliche Theologie der Religionen darf sich vielmehr von dem immer wieder zu überprüfenden Vor-Urteil leiten lassen, daß die Entscheidung für den christlichen Glauben auch bei Würdigung anderer religiöser Wahrheitsansprüche gut begründbar ist. Sie ist – so meine These – nicht zuletzt damit begründbar, daß christlich Glaubende sich um der Authentizität ihres Glaubens willen auf die möglichst vorurteilslose Würdigung anderer Wahrheitsansprüche angewiesen glauben. Die Begründung könnte etwa so aussehen: Christlicher Glaube weiß sich hervorgerufen und getragen von einer göttlichen Zuneigung, die sich durch die, denen sie sich zuneigt, berühren, ja bis ins Innerste treffen läßt. Christliche Theologie sieht darin die welthafte Verwirklichung des göttlichen Wesens selbst: Gott neigt sich den Menschen in Liebe zu, weil er Liebe *ist*; er läßt sich von denen, die er liebt, zuinnerst treffen, weil er – menschlich gesprochen – nicht ohne

sie Gott sein will. Er würdigt sie, mit dem, was sie geworden sind und erfahren haben, wozu sie gefunden und sich bestimmt haben, für ihn unersetzlich zu sein. Diese entschieden-kenotische Zuwendung Gottes können Menschen nur einigermaßen adäquat beantworten, wenn sie sich auf die Gottes-Bewegung der Würdigung einlassen und sie mittragen[13]: sich von denen antreffen lassen, die es anders sehen; sich von dem treffen lassen, was *sie* erlitten und gefunden haben, was ihnen geschenkt wurde und was sie erhoffen. Die Wahrheit des Christlichen gilt hier dadurch als beglaubigt, daß sie die Wahrheit der Zuneigung ist: aus Zuneigung schwach gewordene Wahrheit, die die Bewegung des Würdigens aufnimmt und sich vom Anderen des in ihr selbst schon Nachvollzogenen zu denken geben läßt.

Die Bewegung des Würdigens vollzieht menschliches *Erkennen* in dem weiten biblischen wie im speziell erkenntnistheoretischen Sinne: Sie läßt je für mich bedeutsam werden, was mir mit dem Anspruch widerfährt, gewürdigt zu werden. Es darf und soll mich – als das Andere zum schon Gewußten – erreichen dürfen, in meine Welt, meinen »Horizont«, eintreten dürfen und dabei doch es selber bleiben. Ich bin gefordert, sein Anderssein zuzulassen, es mir selbst gegenüber »stark« zu machen, damit es in der Begegnung mit mir für mich zur Herausforderung werden, zugleich aber es selbst bleiben kann. In dieser Forderung und in dem Versuch, ihr zu genügen, kommt zum Austrag, was man die erkenntnistheoretische Unvermeidlichkeit des »kritischen Inklusivismus« nennen könnte; eines Inklusivismus, der darin kritisch ist – und sein muß –, daß er bis zuletzt kritisch bleibt gegen *meine* bzw. *unsere* Aneignung des mir bzw. uns Widerfahrenden, gegen das unvermeidliche Hereinholen des Anderen in unseren Horizont, in dem wir es auf uns beziehen; der also genau darin (selbst-)kritisch ist, daß er der Heraus-Forderung des Anderen bis zuletzt gerecht zu werden versucht. Dieser kritisch-selbstreflexive Inklusivismus kann auch religionstheologisch nicht durch eine pluralistische Option überholt und außer Kraft gesetzt, sondern lediglich eschatologisch »dramatisiert« werden: Was sich als *Gottes* Wahrheit eschatologisch verifiziert, kann uns nicht hier und jetzt verfügbar sein – wird uns nicht zugänglich ohne die Bereitschaft, sich von Gottes Wort auch im Gespräch mit »den Anderen« treffen zu lassen.

Wer sich aber diesem kritischen, christlich als kenotisch zu explizierenden Wahrheitskriterium verpflichtet weiß, der wird als Christ eigene Traditionselemente immer auch daraufhin zu prüfen haben, ob sie die Botschaft fremder Überlieferungen mit absolutistischem Selbstbewußtsein oder aus Identitätsangst mißachteten, jedenfalls nicht als sie selbst würdigen konnten. Er wird frei-

---

[13] Vgl. meine im Anschluß an Gianni Vattimo formulierten Überlegungen zur Kenose der Würdigung in: J. Werbick, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, 2004, 39ff.

lich auch die anderen Traditionen mit der Frage konfrontieren, ob sie die vor uns liegende Wahrheit als uneinholbar vor uns liegende würdigen und sich deshalb der Würdigung der anderen verpflichtet wissen. Christen müssen sich bei all dem die Frage gefallen lassen, ob das für sie entscheidende Wahrheitskriterium allgemein-religiös entscheidend sein *muß* oder eben als partikulares, bloß christlich legitimiertes zu gelten hat. Wo sie mit dieser Frage konfrontiert werden, da müssen sie indes ihrerseits darauf bestehen, gute Gründe dafür zu erfahren, daß dieses Wahrheitskriterium durch ein religiös triftigeres ersetzt werden sollte.

5. Rückfall in den Wahrheits-Absolutismus?

Die hier in einzelnen Aspekten referierte Diskussion um die theologische Bewertung des religiösen Pluralismus hat die römische Glaubenskongregation zu der umstrittenen Erklärung *Dominus Iesus*[14] veranlaßt, in der sie jedem Wahrheits-Relativismus und so auch der pluralistischen Theologie der Religionen eine entschiedene Absage erteilte. Die Argumentation dieser Erklärung unterscheidet sich deutlich von der hier skizzierten. Ein abschließender Blick auf *Dominus Iesus* soll verdeutlichen, wo gegenwärtig die kritischen Punkte der Diskussion um den religiösen Pluralismus in der katholischen Theologie liegen.

Die Zurückweisung der pluralistischen Hypothese geht in *Dominus Iesus* aus von der grundlegenden »Unterscheidung zwischen dem theologalen Glauben«, der sich auf Offenbarung gründet, und der »inneren Überzeugung in den anderen Religionen«[15]. Der theologale Glaube ist nach *Dominus Iesus* »die gnadenhafte Annahme der geoffenbarten Wahrheit, die es gestattet, ›in das Innere des Mysteriums einzutreten‹ (Enzyklika *Fides et ratio*). Die innere Überzeugung in den anderen Religionen ist hingegen jene Gesamtheit an Erfahrungen und Einsichten, welche die menschlichen Schätze der Weisheit und Religiosität ausmachen, die der Mensch auf seiner Suche nach der Wahrheit in seiner Beziehung zum Göttlichen und Absoluten ersonnen und verwirklicht hat.«[16]

Während der theologale Glaube von Gott hervorgerufen und getragen ist, gehen die inneren Überzeugungen in den Religionen aus menschlicher Überlegung hervor und werden durch die Menschen verwirklicht. Freilich wird auch den Menschen, die noch ohne Bezug auf Gottes in der Bibel bezeugte Offenbarung nach der Wahrheit suchen, eine »Beziehung zum Göttlichen und Absolu-

---

[14] Auf deutsch publiziert als Nr. 148 der Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

[15] *Dominus Iesus 7.*

[16] Bezug genommen ist hier auf *Fides et ratio* 13 ; vgl. auch die Ziffern 31 – 32 ; *Fides et ratio* ist auf deutsch publiziert als Nr. 135 der Verlautbarung des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

ten« zugesprochen, die sich in ihren religiösen Überzeugungen ausprägen kann. In den Ziffern 14 und 21 werden – wenn auch eigentümlich unentschieden – weitreichende Folgerungen aus dieser Überlegung zumindest angedeutet: Die Theologie sei – so heißt es – eingeladen, »über das Vorhandensein anderer religiöser Erfahrungen nachzudenken und zu erforschen, ob und wie auch Gestalten und positive Elemente anderer Religionen zum göttlichen Heilsplan gehören können«. Andere »Mittlerschaften verschiedener Art und Ordnung« werden nicht ausgeschlossen, hätten allerdings »Bedeutung und Wert allein in Verbindung mit der Mittlerschaft Christi« und dürften deshalb »nicht als gleichrangig und komplementär« betrachtet werden[17]. Einerseits also erreiche die Gnade »durch Christus im Heiligen Geist« auch Nichtchristen, so daß »die verschiedenen religiösen Traditionen Elemente der Religiosität [enthalten], die von Gott kommen und zu dem gehören, was ›der Geist im Herzen der Menschen und in der Geschichte der Völker, in den Kulturen und Religionen bewirkt‹«[18]. Andererseits aber könne man solchen Elementen – so heißt es unmittelbar darauf im nächsten Satz unter Berufung auf das Sakramentendekret des Konzils von Trient[19] – »nicht einen göttlichen Ursprung [...] zuerkennen«, wie er »den christlichen Sakramenten eigen ist«. Den Sakramenten wird in der katholischen Theologie eine spezifische Gnadenursächlichkeit (*ex opere operato*) zugeschrieben, die jenen »Elementen der Heiligung« nicht zukommt, die auch außerhalb des »Gefüges« der vom Nachfolger Petri geleiteten katholischen Kirche zu finden sind[20]. Aber wie ist es theologisch zu werten, daß sie gleichwohl »von Gott kommen«? Die Theologie ist gefordert – so die Erklärung *Dominus Iesus* –, »dieses Thema zu vertiefen«, wobei allerdings immer zur Geltung zu bringen ist, »daß es dem katholischen Glaube widerspräche, die Kirche als *einen Heilsweg* neben jenen in den anderen Religionen zu betrachten, die komplementär zur Kirche, ja im Grunde ihr gleichwertig wären, insofern sie mit dieser zum eschatologischen Reich Gottes konvergierten«[21].

Es geht der Erklärung also primär darum, die Relativierung des christlichen bzw. kirchlich-katholischen Offenbarungs- und Heilsvermittlungsanspruchs dadurch auszuschließen, daß für die biblisch-christliche Überlieferung die Fülle

---

[17] *Dominus Iesus* 14; Bezug genommen ist auf die Enzyklika *Redemptoris missio* von Johannes Paul II, Ziffer 5 (deutscher Text als Nr. 100 der Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 1991).

[18] *Dominus Iesus* 21; Bezug genommen ist hier auf *Redemptoris missio* 18.

[19] DH 1608.

[20] Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* 8, hier nur auf die nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften bezogen (der offizielle Text von *Lumen gentium* ist enthalten in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Bd. 1, 1966, 156–359).

[21] *Dominus Iesus* 21.

der Offenbarung im Sinne der *Vollständigkeit* beansprucht wird, so daß es keine die biblische Offenbarung und die kirchliche Tradition ergänzende heilsvermittelnde Wahrheit außerhalb des Raums der kirchlichen Überlieferung geben kann, sondern allenfalls weniger vollständige, spurenhafte Wahrheitspartikel in der inneren Überzeugung suchender Menschen. In anderen Religionen kann den Christen – darauf legt *Dominus Iesus* den Akzent – nichts begegnen, was ihnen im eigenen Traditionsraum nicht vollständiger und reiner gegeben ist. Die in den Religionen zu entdeckenden Wahrheitspartikel können keine zur biblischen Offenbarung und dem von der Kirche verwalteten *Depositum fidei* hinzukommenden Aspekte authentischen Gottesglaubens erschließen. Sie können allenfalls »die Annahme des Evangeliums vorbereiten, insofern sie Gelegenheit bieten und dazu erziehen, daß die Herzen der Menschen angetrieben werden, sich dem Wirken Gottes zu öffnen«[22]. Aber haben sie sich ihm nicht schon geöffnet, da sie von ihm erreicht worden sind? Bleiben die Formulierungen hier nicht weit hinter Rahners Theorem des »übernatürlichen Existentials« zurück?

Dieses eigentümliche Schwanken in der Argumentation, die – wie freimütig zugegeben wird – weiterer theologischer Vertiefung bedarf, hängt mit der Grundvorgabe – und dem Grundproblem – der Erklärung *Dominus Iesus* zusammen: der engen, womöglich zu engen Identifikation zwischen pneumatologischem und christologischem Heilswirken. Die Erklärung wendet sich mit Entschiedenheit gegen die »Hypothese einer Heilsordnung des Heiligen Geistes [...], die einen universaleren Charakter habe als die Heilsordnung des Fleisch gewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Herrn«[23]. Es gebe vielmehr nur die einzige und universale Heilsordnung: das im Heiligen Geist zugängliche Heilswerk des Mensch gewordenen Logos; in dieser exklusiven Heilsordnung ist der Kirche als dem »einzigen ›ganzen Christus‹«[24] konsequent die Rolle des einzigen und »allumfassende(n) Heilssakrament(s)« zugedacht[25]. Die Gnade, die immer die Gnade Christi ist, erreicht die Menschen auch außerhalb der Kirche nur im Heiligen Geist, und zwar so, daß er diese Menschen in geheimnisvoller und verborgener Weise auf die Kirche hinordnet bzw. mit ihr verbindet. So ist es zwar zutreffend, »daß die Nichtchristen die göttliche Gnade empfangen können«. Aber es ist ebenso »gewiß, daß sie sich *objektiv* in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilsmittel besitzen«[26].

---

[22] *Dominus Iesus* 21 (vgl. die parallele Formulierung in Ziffer 12) mit Verweis auf den Katechismus der Katholischen Kirche, 1993, Ziffer 843.

[23] *Dominus Iesus* 12.

[24] *Dominus Iesus* 16.

[25] Vgl. *Dominus Iesus* 20.

[26] *Dominus Iesus* 22 mit Verweis auf die Enzyklika *Mystici corporis*, DH 3821.

An dieser Argumentation ist zweierlei zu beanstanden: Sie bindet christologische und pneumatologische Heilsvermittlung so eng aneinander, daß sie der Theologie die Beweislast dafür aufbürden muß, zu denken, wie auch jene Menschen von der Gnade erreicht werden können, die sich explizit gegen deren christologische Vermittlung und die damit gegebene Hinordnung auf die katholische Kirche aussprechen. Diese Beweislast wäre nur dann nicht aussichtslos, wenn man die christologisch-pneumatologische Vermittlung der Gnade schon schöpfungstheologisch grundlegt, also in der Schöpfung die schöpferisch-versöhnend wirksame Gegenwart des Logos wie des Pneumas gegeben sieht. Die Erklärung *Dominus Iesus* will gerade diese Argumentation ausschließen, indem sie sich gegen jede »Trennung zwischen dem Heilswirken des Logos als solchem und dem Heilswirken des Wortes, das Fleisch geworden ist«, ausspricht[27]. Aber es ginge ja gar nicht um Trennung, sondern um eine angemessene Unterscheidung. Und es ginge auch nicht darum, die zentrale und universale Bedeutung des Heilswerkes des Fleisch gewordenen Logos zu relativieren, sondern einfach nur darum, theologisch zu würdigen, wie Nichtchristen und auch Menschen »guten Willens«, die ausdrücklich Nichtchristen sein wollen, von der Gnade erreicht werden können. Und es ginge darum, theologisch zu denken, wie die Begegnung mit solchen Menschen »guten Willens« auch für die Menschen innerhalb der Kirche(n) – etwa als »Fremdprophetie« – Heilsbedeutung gewinnen kann, so wie es in der Gegenwart vielfach von Christen und Christinnen erfahren wird.

Solchen Erfahrungen verschließt sich die Erklärung, indem sie die Gnadenwirkungen bei Menschen »guten Willens«[28] nur unter dem Vorbereitungs- und im wesentlichen unter dem Defizitaspekt würdigt. Hier begegnet den suchenden Menschen ganz und gar unvollständig, was die Kirche vollständig »besitzt«: die Wahrheit und die Heilswirksamkeit der Religion. Aber man wird fragen dürfen, ob die Kategorie »Vollständigkeit« wirklich geeignet ist, die normative Bedeutung der in den biblischen Schriften bezeugten Offenbarung und des durch sie zugänglich gewordenen Heilswerks auszusagen. Verrät die hier in Anspruch genommene quantitative Logik »vollständig versus schwer defizitär« nicht doch eine immer noch instruktionstheoretisch-doktrinalistisch konzipierte Theologie der Offenbarung und der kirchlichen Überlieferung, die die personal-kommunikative Dimension der geschichtlich sich erschließenden, heilswirksamen Gotteswahrheit kaum im Blick hat? Wenn Gottes Wahrheit personal-geschichtlich begegnet und die Menschen zu ihrem Heil in Anspruch nimmt, so ist Vollständigkeit eine unangemessene Kategorie. Personal-geschichtliche Beziehung

[27] AaO Ziffer 10.

[28] Diese Redeweise begegnet in kirchlichen Lehrtexten wohl erstmals in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* des 2. Vatikanums, Artikel 22 (der offizielle Text ist enthalten in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Bd. 3, 1968, 280–591).

ist nie »vollständig« realisiert. Sie mag eine Tiefe erreicht haben, welche die in ihr erreichte Verbundenheit und Vertrautheit unüberbietbar erscheinen läßt. Daß aber auf den Wegen der Nachfolge die biblische, für die Christen in Jesus Christus zu einer unüberholbaren Gottes-Vergegenwärtigung gelangten Offenbarungsgeschichte immer wieder neue Gottes-Beziehungs-Erfahrungen stiftet und dies bis zum »Jüngsten Tag«, ja noch in der »Ewigkeit« der letzten Dinge, das müßte die Rede der Vollständigkeit offenbarungstheologisch vollends fragwürdig machen.

Die geschichtlich zugängliche »Neuheit« solcher Erfahrungen kann durchaus – so meine These – mit angestoßen sein durch die Begegnung mit anderen religiösen Traditionen. Nach den Erfahrungen interreligiöser Begegnungen in den letzten Jahrzehnten ist es kaum bestreitbar, daß dies geschehen ist. Diese Traditionen ergänzen nicht einen in sich unergänzbaren Bestand im Besitz der Christen. Sie können vielmehr auch das Christentum mit einer religiösen Erfahrungstiefe inspirieren, die es nahe legt, hier eine authentische Inspiration durch den Heiligen Geist mit im Spiel zu sehen. Damit ergibt sich eine neue Grundlage für das interreligiöse Gespräch – und für die Christen die Verpflichtung, genau auf die Herausforderung des Gottesgeistes in den anderen religiösen Traditionen zu hören; auf eine Herausforderung, die ihnen hier und heute womöglich gerade in einer Fremdprophetie begegnen will. Lehramt und Theologie sollten sich dieser Möglichkeit öffnen und ihre Würdigung »der anderen« nicht auf die Defizit-Perspektive einschränken. Und sie sollten bereit sein, das für die katholische Tradition ebenso zentrale wie aufschlußreiche, wenn auch erst im 20. Jahrhundert wieder in Übung gekommene Reden vom universalen Heilssakrament Kirche so weiterzuentwickeln, daß die Erfahrungen des interreligiösen Dialogs – Erfahrungen der religiösen Inspiration in der Begegnung mit anderen religiösen Überzeugungs- und Handlungszusammenhängen, die zu »Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes«[29] werden können – darin angemessen zum Tragen kommen. Dabei käme es – wie die Analyse einschlägiger Passagen aus *Dominus Iesus* gezeigt hat – für die systematische Theologie entscheidend darauf an, den unauflösbaren Zusammenhang zwischen pneumatologischer und christologischer Heilsvermittlung neu zu durchdenken, so daß es nicht zu jenem Christomonismus kommen muß, der gerade die Ekklesiologie der katholischen Kirche so lange anhaltend und das ökumenische Gespräch belastend verzeichnet hat[30]. Eine christomonistische Ekklesiologie wird das Wirken des Gottesgeistes zu eng an Strukturen und die Zugehörigkeit zur konfessionell verfaßten katholischen Kirche binden, so daß für eine theologisch hinrei-

[29] *Gaudium et spes* 11.

[30] Vgl. dazu die erhellenden Analysen von H. J. Pottmeyer, Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie (Praktisch-Theologische Informationen 2, 1985, 253–284).

chende Würdigung sowohl des Kircheseins der nichtkatholischen »kirchlichen Gemeinschaften«[31] wie auch der geistlich-heilsvermittelnden Gnadenwirkungen im Bereich nichtchristlicher religiöser Überlieferungen kaum Möglichkeiten bleiben. Hier ist kritisches Augenmerk zu richten auf eine mißverständliche Inanspruchnahme der Rede von der Kirche als dem »totus Christus«, gleichsam als der Verlängerung seiner Inkarnation, mit der dann ja auch die Abgeschlossenheits- und Vollständigkeitsvorstellung an der Vollständigkeit der zum Leib integral hinzugehörenden »Glieder« festgemacht wurde.

Als umfassende, gewiß ökumenisch-*katholisch* in Angriff zu nehmende Aufgabe zeichnet sich hinter den ekklesiologischen und religionstheologischen Problemen eine Reformulierung der Trinitätslehre ab, die die Geistvergessenheit der westlichen Christenheit – ausgenommen wohl die reformierten Traditionen – nachhaltig und auch im Blick auf die größere Ökumene der Religionen überwindet[32]. Die Trinitätslehre müßte hier christlich-theologisch als Basistheorie der Würdigung anderer religiöser Tradition zum Tragen kommen. Sie artikuliert ja die Einheit Gottes in den einander vollkommen entsprechenden

---

[31] Vgl. die unseligen Äußerungen von *Dominus Iesus* zu den Kirchen der Reformation, die nach Ziffer 17 »nicht Kirchen im eigentlichen Sinn« genannt werden könnten

[32] Diese pneumatologische Neubesinnung kann katholischerseits ansetzen bei zentralen Äußerungen der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* des 2. Vatikanums (Artikel 4), und hier zunächst bei der Rede von den »Zeichen der Zeit« bzw. bei der oben schon zitierten über die Aufgabe des Volkes Gottes, »in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind« (Art. 11). Wenn bei diesen »Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes« hier auch noch nicht ausdrücklich religiöse Bewegungen und Traditionen angesprochen sind, so geht es doch um die Wahrnehmung des Kairos, in dem sich Gottes herausfordernder Geist mitteilt – und zur Unterscheidung der Geister herausfordert. Man wird – so urteilt Josef Ratzinger in seinem Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils von *Gaudium et spes* – »die Meinung des Konzilstextes dahingehend interpretieren dürfen, daß es einer einseitig nur christologischen und ›chronologischen‹ Sicht gegenüber den pneumatologischen und ›kairologischen‹ Aspekt in den Vordergrund rückt«. Ratzinger spricht in diesem Sinne von einer »notwendige(n) pneumatologische(n) Ergänzung zum christologischen Gehorsam« (Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 3 [s. Anm. 28], 313f). Die pneumatologische Dimension des Dialogs mit den Religionen wird dann im Schlusswort von *Gaudium et spes* doch noch explizit angesprochen. Die Konzilsväter wenden sich hier »auch allen zu, die Gott anerkennen und in ihren Traditionen wertvolle Elemente der Religion und Humanität bewahren«; und sie »wünschen, daß ein offener Dialog uns alle dazu bringt, die Anregungen des Geistes treulich aufzunehmen und mit Eifer zu erfüllen« (Art. 92; vgl. auch die differenzierten und pneumatologisch anspruchsvollen Passagen in Artikel 38). Es ist schade, daß diese wohl am weitesten vorausweisende Formulierung – immerhin ist ja davon die Rede, dass der interreligiöse Dialog *uns alle* befähigen kann, die Anregungen des Geistes aufzunehmen – bei religionstheologischen Würdigungen des 2. Vatikanums kaum erwähnt wird.

Gottes-Wirklichkeiten *des Vaters*, der die Schöpfung aus Liebe ins Dasein gerufen hat; *des Sohnes*, in dem Gott sich konkret-kenotisch von der Sünde und dem Leid der Menschen betreffen läßt und in diesem Betroffenwerden standhält, sein Gottsein erweist; *des Heiligen Geistes*, durch den Gott dieses Standhalten in der universal-heiligenden Kraft seiner Liebe aller Welt zugute kommen läßt und sie so in seine gute Herrschaft hinein verwandelt. Die »größere Ökumene« hat möglicherweise – wenn auch wohl nicht in jeder ihrer Ausprägungen – Anteil an der Verwandlungsenergie des Gottesgeistes, die das Widerstehen Gottes gegen die Macht der Sünde und des Unheils zur Geltung bringt. Weil aber die trinitarischen »Personen« in ihrem Handeln »ad extra« einander vollkommen entsprechen, so daß man von einer Vollzugseinheit ihres Handelns in der Geschichte sprechen darf[33], deshalb bewirkt der Geist nichts anderes als das, was in Jesus Christus geoffenbart wurde und geschehen ist. So geht es auch in den religiösen Begegnungen innerhalb dieser größeren Ökumene um die *eine* Wahrheit zum Heil der Menschen, die für uns Christen in der Geschichte Israels und Jesu Christi hörbar, sichtbar und greifbar geworden ist, die sich dann aber in den Gnaden-Wirkungen des Heiligen Geistes den Menschen auch über die Grenzen der verfaßten Kirchen hinaus universal mitteilt. Für Christen und Christinnen ist dieser Geist – der elementaren Einsicht der Trinitätslehre entsprechend – der Geist des göttlichen Vaters und der Geist des Fleisch gewordenen Logos. Sie können ihn aber womöglich auch in anderen religiösen Traditionen am Werk sehen. Sie werden das nicht pauschal unterstellen und die anderen Religionen nicht pauschal für »gleichwertig« mit dem Christentum halten. Sie werden deshalb immer wieder neu die Unterscheidung der Geister – die Identifikation des Gottesgeistes und seiner Wirkungen – zu wagen haben. Und sie werden sie durch den Rückbezug auf den Fleisch gewordenen Logos versuchen müssen: Was sich dem Geist Gottes verdankt, das kann nicht zur Mißachtung dessen führen, was die Sendung Jesu Christi und seine Messias-Existenz als Gottes Wort offenbarten (vgl. I Kor 12,3). Christen werden aber auch nicht ausschließen, daß Gottes Geist sie durch Wirkungen, die er außerhalb der christlichen Kirchen erweckt, aus theologischen, auch christologischen Fixierungen herauslockt und in die immer größere Weite des Geheimnisses einführt, in die die Kirchen einzuführen berufen sind.

---

[33] Damit ist der bleibende Sinn des augustinischen Axioms »opera trinitatis ad extra sunt indivisa« zur Geltung gebracht; vgl. dazu die einschlägigen Gedanken in E. Schlink, Ökumenische Dogmatik, 1985², 747.

Summary

In analyzing the "pluralistic theology of religions" and the declaration "Dominus Iesus", the author outlines a concept of non-Christian religions which makes it necessary to take the dialogue with them seriously as a way of investigating truths. Non-Christian religions are to be acknowledged as possible external prophecies. Becoming familiar with them means being able to achieve a more authentic understanding of one's own traditions of faith.

Theologie zwischen Staat und Kirche im freiheitlichen Verfassungsrecht

von

Martin Heckel

A. Die Problematik – Unterschiede und Zusammenhänge

I. Drei Dimensionen

Die Theologischen Fakultäten stehen in einem komplizierten Dreiecksverhältnis (1.) zwischen Staat und Theologie, (2.) zwischen Staat und Kirche, (3.) zwischen Kirche und Theologie. In ihrem Rechtsstatus sind deshalb das Kulturverfassungsrecht, das Staatskirchenrecht und das Kirchenrecht untrennbar verbunden.

Diese Beziehungen sind sorgfältig zu unterscheiden, denn sie sind zum Teil durch staatliches und zum Teil durch kirchliches Recht geregelt und danach haben der religionsneutrale Staat und die bekenntnisgebundene Kirche verschiedene Aufgaben und Kompetenzen. Aber andererseits hängen sie eng zusammen: Denn das staatliche Recht und das kirchliche Recht sind aufeinander abgestimmt und nehmen teilweise aufeinander Bezug, deshalb partizipiert die Theologie sowohl an der staatlichen Freiheitsgarantie der Wissenschaft als auch an der Bekenntnisbindung ihrer Kirche. – Die Ignorierung dieser Unterschiede ist für die theologischen Fakultäten ebenso schädlich wie die Mißachtung ihrer Zusammenhänge.

Das Dreiecksverhältnis zwischen Theologie, Staat und Kirche zeigt sich zudem in doppelter, ja dreifacher Gestalt übereinander geschoben. Denn der Staat hat es zugleich mit evangelischer und mit katholischer Theologie und überdies mit allgemeiner Religionswissenschaft zu tun, die sich in verschiedener Sicht mit den gleichen Gegenständen befassen. – Ihre Unterschiede darf der weltliche Kulturstaat weder ignorieren noch nivellieren. Aber auch ihrem Verlangen nach Einheit und Allgemeingültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis darf der Staat nicht folgen, da er sie alle nicht nach dem Maß einer fremden Konfession bzw. einer säkularisierten Ideologie verfälschen darf.

II. Legalität und Legitimität

Theologische Fakultäten werfen einerseits Fragen des positiven Rechts und andererseits seiner sachlichen Berechtigung und gesellschaftlichen Billigung auf. Ihr Rechtsstatus ist zwar in den Landesverfassungen und Kirchenverträgen de lege lata eindeutig gesichert; ihre Verfassungsmäßigkeit wird nur von ganz wenigen Außenseitern bestritten. Auch die neuen Bundesländer haben alsbald nach

Zeitschrift für Theologie und Kirche, Bd. 103 (2006), S. 95–142
© Mohr Siebeck – ISSN 0044-3549

der Vereinigung das traditionelle deutsche System der Theologie in der Staatsuniversität übernommen und bekräftigt. Aber seine Akzeptanz in der Öffentlichkeit hat offensichtlich abgenommen und wird rechtspolitisch aus unterschiedlichen Gründen in Frage gestellt. Das Recht steht stets in lebendiger Wechselwirkung mit den geistigen Strömungen der Zeit, die sich im Ruf nach Bewahrung des Bewährten oder nach rechtspolitischen Reformen äußern. Deshalb kann sich die juristische Interpretation nicht damit begnügen, die Legalität der geltenden Formen aufzuzeigen, sondern muß ihre tiefere Sachgerechtigkeit und legitime Zukunftsfähigkeit einsichtig machen.

Die Säkularisierung des Geisteslebens und der religiöse und weltanschauliche Pluralismus der Gesellschaft haben zugenommen und die Skepsis gegenüber jeder Kirchenlehre und einer staatlichen Förderung der Theologie verstärkt. Im Gefolge der Achtundsechziger fanden hier die Divergenzen der Kulturpolitik ein bevorzugtes Spielfeld, verstärkt durch Generationenkonflikte und kirchenpolitische Gegensätze in der Gesellschaft und in den Kirchen selbst. Die ökumenische Annäherung der großen Konfessionen läßt die konfessionelle Trennung zunehmend als überholt erscheinen. Das Schwinden der traditionellen Volkskirchenstrukturen macht auch die – einst auf sie abgestellten – Formen und Förderungen des deutschen Staatskirchenrechts problematisch. Um so verwirrender wirken in der Öffentlichkeit und in der akademischen Welt gewisse extreme Positionen der Publizistik, die – entgegen der Verfassung – etwa die umfassende Religionsfreiheitsgarantie des Art. 4 GG religionsfeindlich auf die »negative Religionsfreiheit« reduzieren und diese verabsolutieren, das Verbot der Staatskirche in Art. 140 GG / 137 I WRV aus einer Garantie der Selbständigkeit von Staat und Kirche in ein Gebot strikter Beziehungslosigkeit zwischen ihnen umdeuten, das religiöse Diskriminierungs- und Privilegierungsverbot des Art. 3 III GG in ein Differenzierungs- und Berücksichtigungsverbot übersteigern, das Neutralitätsprinzip nicht im Sinn neutraler Respektierung, sondern strikter Ignorierung der Religion verstehen und insgesamt zu deren Eliminierung aus dem öffentlichen Kultur- und Rechtsbereich verwenden wollen. – So sieht sich der moderne Kultur- und Sozialstaat doppelt mit der Gretchenfrage konfrontiert: Ist die staatliche Kultur- und Sozialverantwortung auf den *säkularen Sektor* der Kultur und Gesellschaft beschränkt und sind die religiösen Bereiche davon ausgeschlossen? Wenn nicht, muß sie dann die besondere *religiöse Sachgesetzlichkeit* der religiösen Kultur und Sozialgebilde ignorieren[1]?

Seit der Wiedervereinigung sah sich das deutsche Staatskirchenrecht zusätzlich herausgefordert durch die breite Entkirchlichung in den neuen Bundesländern. Das Leitbild einer strikten Trennung erhielt Aufwind durch die Nachwirkungen der jahrzehntelangen atheistischen Religionspolitik der DDR, aber auch durch seine anachronistische Verklärung in kirchlichen Kreisen, weil ihnen die Trennung einst im totalitären System immerhin einen engen Freiraum geboten hatte. Überdies haben die Zuwanderung von Millionen von Muslimen und das Erstarken des islamischen Fundamentalismus ein generelles Unbehagen über öffentliche Lebensäußerungen und die staatliche Begünstigung von Religionen auf-

[1] Beide Formen der äußeren Eliminierung und inneren Säkularisierung des Religiösen finden sich in Ländern mit strikten Trennungssystemen (Abschaffung bzw. Verwandlung der Theologie in Religionswissenschaft, des Religionsunterrichts in Religionskunde, der sakralen Kulturdenkmäler in Kirchenmuseen u.a.m.); rechtspolitisch werden sie von manchen Kreisen auch hier gefordert.

keimen lassen. Das Vordringen laizistischer Tendenzen in Politik und Gesellschaft ist am Kruzifix- und Kopftuchstreit augenfällig geworden. Spektakuläre nihil-obstat-Fälle an katholisch-theologischen Fakultäten haben die Existenz und Form der Theologie an der Staatsuniversität überdies in schiefes Licht gebracht. – Dies alles liegt auch an ihrer besonderen Funktion und Struktur:

III. Der Doppelcharakter der Universitätstheologie

Theologie an der staatlichen Universität nimmt zugleich staatliche und kirchliche Funktionen wahr. Insofern hat sie einen »Doppelcharakter«: Sie ist Teil der staatlichen Wissenschaftspflege und erfüllt eben dadurch auch zentrale kirchliche Aufgaben durch die wissenschaftlichen Entfaltung der christlichen Lehre und die Geistlichenausbildung.

In der Rechtslehre ist dies allgemein anerkannt. Aber diese Charakterisierung ist rein deskriptiver Art, was gerade für Nichtjuristen betont werden muß. Selbständige normative Folgerungen sind daraus nicht abzuleiten. Sie kann nicht dazu dienen, die staatskirchenrechtlichen Grundnormen der Verfassung zu unterlaufen[2]. Dieser Doppelcharakter nötigt deshalb dazu, ihre Stellung nach staatlichem und innerkirchlichem Recht sorgsam zu unterscheiden. Nur dann lassen sich auch die Zusammenhänge sachgerecht erfassen.

IV. Ihre Grundlagen im Landesrecht und Bundesverfassungsrecht

Das Hochschulrecht über die theologischen Fakultäten wird von den Freiheitsgarantien der Bundesverfassung bestimmt und begrenzt. Fundamental maßgeblich dafür sind die Artikel des Grundgesetzes über die *Religionsfreiheit, die Wissenschaftsfreiheit, das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften* und die besondere Art der *Trennung* von Staat und Religionsgemeinschaften in Art. 4 I und II, 5 III und 140 GG / 137 I und III WRV sowie die aus diesen Verfassungsentscheidungen folgenden Prinzipien der *Neutralität* und *Säkularität* des Staates. Deshalb sind die unterverfassungsrechtlichen Normen »verfassungskonform« zu interpretieren. Ihre Zweifelsfragen und Lücken sind durch die staatskirchenrechtlichen Grundnormen des Grundgesetzes zu klären und zu schließen.

Die Wissenschaftspflege der Theologie ist zwar in den Kirchenverträgen und in den Landesverfassungen vieler Bundesländer mit einigen – freilich sehr allgemein und lakonisch kurz gefaßten – Artikeln gewährleistet. Daraus ergeben sich jedoch nicht die staatskirchen-

---

[2] So kann sie nicht dazu benützt werden, die Trennung von Staat und Kirche und die Freiheit der Kirche zur Selbstbestimmung ihres Bekenntnisses zu verletzen, – etwa verfassungswidrig die Kompetenzen der Kultusverwaltung und der Universitäten in strittigen Bekenntnisfragen auszuweiten oder die staatlichen Theologenfakultäten (als »richtigere« Form der Kirche) gegen die Kirchen selbst auszuspielen.

rechtlichen und hochschulrechtlichen Details ihrer Ausgestaltung und ihrer Funktionen. Ihre spezifischen, kirchlich bedingten, dem Bekenntnis verpflichteten Belange werden auch in den sehr ausführlichen, perfektionistisch detaillierten Hochschulgesetzen, die seit Ende der 60er Jahre erlassen worden sind, nicht oder kaum berücksichtigt. Das folgt daraus, daß sich die Länder in ihnen auf die detaillierte Regelung der weltlichen Strukturen zur Lösung der Universitätswirren beschränkten, aber dabei die Besonderheiten des – der Vermittlung der göttlichen Offenbarung verpflichteten – Wissenschaftsverständnisses der Theologie und ihre kirchlichen Ausbildungsfunktionen nicht in ihre Reglungen einbezogen[3]. Die juristische Bewältigung leidet deshalb an der torsohaften Unvollständigkeit des theologischen Fakultätenrechts, aber auch an der Inhomogenität seiner zerstreuten Normen, die sich auf die Ebenen des Verfassungs-, Vertrags-, Gesetzes- und Satzungsrechts des Bundes, der Länder, Universitäten und Kirchen verteilen.

V. Kulturverfassungsrecht und Staatskirchenrecht

Entscheidend ist dabei die Koinzidenz des Kulturverfassungsrechts und Staatskirchenrechts: Die Grundfragen beider Bereiche schürzen sich im theologischen Fakultätenrecht zum Knoten, weil sich in der Theologie die Wissenschaftsfreiheit und die Religionsfreiheit nicht nur ambivalent überlagern, sondern im Kern verschmelzen, und weil der säkulare Staat hier zwar zentrale Anliegen der Religionsgemeinschaften als Staatsaufgabe pflegt, sich aber nicht mit ihrem Wahrheitsanspruch »identifiziert« und deshalb auch keine Verantwortung für die

[3] Aus Raumgründen verweise ich im folgenden weithin auf die ausführlichen Literaturangaben in meinen nachfolgend zitierten Schriften. – Einen instruktiven Überblick über den Problemstand und die jüngste Literatur bietet J. E. Christoph, Die Ev.-theol. Fakultäten und das evangelische Kirchenrecht – Rechtsstellung und aktuelle Probleme (ZevKR 50, 2005, 46–73). – Zur hochschulrechtlichen Situation vgl. M. Heckel, Grundfragen der theologischen Fakultäten seit der Wende (in: H. de Wall u.a. [Hg.], Bürgerliche Freiheit und christliche Verantwortung. Festschrift für Christoph Link, 2003, 213–299), 220ff (auch in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. V [JusEcc 73], 2004 [401–484], 408ff); sowie Ders., Die Theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat, 1986, 3ff, 22f, 89ff, 99ff, 196ff, 201ff, 216ff, 227ff, 232ff, 241ff, 270ff, 313ff, 379ff. Vgl. auch J. Kriewitz, Die Errichtung kirchlicher Hochschuleinrichtungen durch den Staat, 1992, 88. – Früher war es selbstverständlich, daß nur Theologen des Bekenntnisses ihrer Kirche in einer Theologischen Fakultät promovieren, sich habilitieren und Lehrstühle innehaben könnten. Auf diese Lage waren die generell und weitmaschig formulierten Artikel der Landesverfassungen und Kirchenverträge abgestellt und überließen deshalb die Einzelheiten ungeregelt der universitären gewohnheitsrechtlich gefestigten Praxis. Nun wird aus der allgemeinen Regelung der Hochschulstrukturen und -funktionen in den überaus detaillierten Normen des Hochschulrechts, die nichts von der Theologie und ihrer Bekenntnisgeprägtheit verlauten lassen, vielfach der Umkehrschluß gezogen, daß das Bekenntnis auch bei ihnen keine Rolle spielen dürfe. Durch juristische Fehlinterpretation dürfen jedoch die theologischen Einrichtungen nicht von dafür unzuständigen Instanzen mosaiksteinartig aufgelöst bzw. inhaltlich in Fakultäten der allgemeinen Religionswissenschaft umgewandelt werden.

geistliche Authentizität seiner Amtswalter in theologicis übernimmt, da er die religiöse Wahrheitsfrage weder entscheiden kann noch will. Die Wissenschaftspflege der Theologie gilt zu Recht als das sensibelste Feld des Staatskirchenrechts.

In seinen Einzelfragen – am »Fall« – verknüpfen sich der Sinn der Freiheit und Gleichheit und ihrer Sicherung durch die Grundrechte als subjektive Rechte und objektive Garantien, die Aufgaben und die Grenzen der Staatsgewalt, die Reichweite ihrer rechtsstaatlichen Bindung und demokratischen Verantwortung, der Kulturbegriff des säkularen Staates, das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften und seine Grenzen, die verfassungsrechtliche Ausformung der Trennung von Staat und Kirche und der Prinzipien der Neutralität und Säkularität des Staates. – Im Status der Theologenfakultäten kommt es zum Schwur über die Kulturverantwortung des Staates und sein Verhältnis zur Religion. Die Rechtsprechung hat bisher die Rolle der Religionsfreiheit und des Religiösen allgemein stark betont[4], jedoch gelegentlich Unsicherheiten über ihre Konsequenzen im Verhältnis von Kultur und Kultus gezeigt[5]. Aber auch hier sind – wie in den religiösen Bezügen der Erziehung, Kunst- und Denkmalpflege – zwei übergreifende Grundsätze verfassungsrechtlich bestimmend:

---

[4] Vgl. M. Heckel, Religionsfreiheit und Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts (in: P. Badura / H. Dreier [Hg.], Festschrift 50 Jahre Bundesverfassungsgericht, Bd. II, 2001, 379–420), 393ff, 404ff (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V [JusEcc 73], 2004 [303–346], 318ff, 329ff).

[5] Der Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts vom 16.5.1995 hat die tiefere, zumeist latente Verfassungsproblematik blitzartig ausgeleuchtet: Die Senatsmehrheit charakterisiert das Kreuz staatlicherseits als »Glaubenssymbol schlechthin« für »die im Opfertod Christi vollzogene Erlösung des Menschen von der Erbschuld, zugleich aber auch den Sieg Christi über den Satan und Tod und seine Herrschaft über die Welt«, um das Kreuz eben deswegen als unzumutbar für die Andersgläubigen aus der öffentlichen Schule zu entfernen – während die Senatsminderheit, um es in der Schule zu halten, das Kreuz dort nur als »Kultur- und Bildungsfaktor« und »Gemeingut des abendländischen Kulturkreises« verstanden wissen will und seinen spezifisch christlichen Glaubensgehalt insoweit unterschlagen zu müssen meint; sie geht also zur Erhaltung der Religion paradoxer Weise voll in Deckung hinter einem säkularisierten Kulturbegriff. – Darin zeigt sich eine wunderliche Verkehrung der Fronten, die sich in der irrigen Vorstellung eines prinzipiellen Antagonismus zwischen Religion und Kultur verheddert hat. Aber damit wird die besondere Sachgesetzlichkeit religiöser Kultur verkannt. Und zugleich wird damit die Freiheit der Grundrechtsträger verkürzt, welche kraft ihrer Religions-, Meinungs-, und Wissenschaftsfreiheit selbst zu entscheiden haben, was sie glauben wollen und wie sie deshalb – jeweils für sich – die religiösen Gehalte und Symbole verstehen und bewerten wollen. Der säkulare Staat hingegen darf den Sinn des Kreuzes nicht autoritativ und einheitlich, für alle Bürger allgemeinverbindlich definieren und daraus keine rechtlich verbindlichen Folgerungen (religiöser oder antireligiöser Art) ableiten. Vgl. BVerfGE 93, 1. Dazu M. Heckel, Das Kreuz im öffentlichen Raum (DVBl 1996, 453–482), 454f; Ders., Religionsbedingte Spannungen im Kulturverfassungsrecht (in: M.-E. Geis / D. Lorenz, Festschrift für H. Maurer, 2001, 351–379), 355ff, 360 (auch in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. IV [JusEcc 58], 1997 [1069–1136], 1071f); (und in: aaO Bd. V, 2004 [365–399], 370ff, 376).

Zum ersten: Die Kulturstaatsverantwortung gilt – gemäß Art. 3 III GG – ohne diskriminierende Einschränkung *auch dem Bereich der religiösen Kultur*. Zum zweiten: Die Kulturstaatsverantwortung hat – gemäß Art. 4 und Art. 140 GG – den besonderen *religiösen Charakter* der religiösen Kultur *zu achten* und bei der Abwägung mit anderen Rechtsgütern in dem durch diese Freiheitsgarantien gebotenen Rang *zu berücksichtigen*[6].

VI. Historische Ursprünge und Wandlungen

Die Ursprünge und die Rechtsgestalt der theologischen Fakultäten an der deutschen Universität reichen weit zurück in die Epoche des christlichen Staates. Ihre lange Kontinuität durch verschiedene Verfassungsperioden verzerrt freilich auch das herkömmliche Bild. Im theologischen Fakultätenrecht wird weithin als verpflichtende Tradition ausgegeben bzw. bekämpft, was überholt ist oder nur verwandelt weiter gilt. Viele Juristen wie Theologen verkennen hier die enormen Konsequenzen der epochalen Wende vom monarchisch-christlichen Obrigkeitsstaat zur freiheitlich-pluralistischen Demokratie. Das juristische Urteil ist hier auf das historische Unterscheidungsvermögen angewiesen.

Jahrhundertelang spielten die theologischen Fakultäten eine beherrschende Rolle zur Pflege und Durchsetzung der Staatskonfession und damit zur Volkserziehung und Entfaltung der religiös geprägten Kultur. Das landesherrliche ius reformandi bediente sich ihrer zentral zur territorialen Gestaltung der Konfessionsverhältnisse in Deutschland. Sie waren auch jahrhundertelang das wichtigste Band, das die geistige Einheit des deutschen Protestantismus gewährleistete, welcher in die Vielzahl seiner territorialen Landeskirchen zersplittert war, im Corpus Evangelicorum der Reichsstände nur eine fragwürdige, dynastisch politisierte Repräsentation der evangelischen Interessen besaß und zur organisatorischen Einheit erst nach dem Ersten Weltkrieg durch den Kirchenbund und nach dem Zweiten Weltkrieg durch die EKD zusammenfand. – Im »Christlichen Staat« entschied der christliche Monarch und Summepiskopus die Lehrstreitigkeiten seiner territorialen Staatskirche

---

[6] Die staatliche Kulturverantwortung ist durch die *Offenheit* des Kulturbegriffs der Verfassung bestimmt. Dies folgt aus der pluralistischen Allgemeinheit der Freiheits- und Gleichheitsgarantien des Grundgesetzes (Art. 3 III, 4 I, II, 5 III, 7 I und III GG). Art. 3 III GG verbietet die Diskriminierung bzw. Privilegierung aus religiösen bzw. weltanschaulichen Gründen. Deshalb darf der Kulturstaat auch der religiös qualifizierten Kultur seinen Schutz und seine Förderung nicht versagen. – Der freiheitlich-offene Wissenschafts- und Kunstbegriff der Bundesverfassung gem. Art. 5 III GG verwehrt den Ländern, ihre Kulturstaatsfunktionen nach einem agnostizistischen bzw. antireligiösen etatistischen Kunst- und Wissenschaftsverständnis auszurichten. – Und die Garantie der Religionsfreiheit in Art. 4 I und II GG schützt nicht nur (als subjektives Abwehrrecht) vor Staatseingriffen, sondern enthält (als Leitprinzip objektiven Rechts) auch die verfassungsrechtliche Grundlage für die Entfaltung der Religionsfreiheit in der staatlichen Ordnung der Gesellschaft und im Rahmen der umfassenden staatlichen Kulturpflege.

selbst in eigener Regie, gestützt auf die reichsrechtliche Maxime »cuius regio – eius religio«, mochte dies auch der Zweireichelehre und Zweiregimentenlehre der reformatorischen Väter kraß zuwiderlaufen. – Noch in der späten Schlußphase des »Christlichen Staates« und des Landesherrlichen Kirchenregiments zu Anfang des 20. Jahrhunderts wurde dies so praktiziert: Der Monarch vereinte in sich die beiden Rollen des Oberhauptes des christlichen Staates und seiner Landeskirche. Sein Kultusminister hatte dafür zu sorgen, daß die theologische Forschung, Lehre und Prüfung dem evangelischen Bekenntnis entsprach und den Anforderungen der Geistlichenausbildung genügte. Deshalb waren die evangelischen kirchlichen Oberbehörden bei den Lehrstuhlberufungen mit einem bloßen *Anhörungsrecht* (einem votum consultativum, nicht einem votum decisivum) eingeschaltet, um zwischen der staatlichen und kirchlichen Verwaltung Fehler zu vermeiden und Reibungen vorzubeugen[7]. – Seit 1919 aber sind die Kirchen vom Staat in die volle Freiheit und Selbstbestimmung entlassen worden.

Mit der Weimarer Verfassung wurde der Staat 1919 zum säkularen, religiös neutralen Staat, der nicht mehr die Kompetenz zur Bekenntniswahrung besaß, sondern diese den Religionsgemeinschaften überließ. Dieser Umbruch wird bis heute weithin im (vermeintlich) »konservativen« Sinn verkannt und nach vorkonstitutionellen Maßstäben beurteilt.

Infolge der Trennung von Staat und Kirche hat der Staat weder ein Recht zur Kirchenaufsicht noch zur Kirchenkuratel. Da er keine theologischen Aufgaben, Maßstäbe und Zuständigkeiten besitzt, kann er weder dogmatische Fehlentscheidungen einer Kirchenleitung noch auch Lehrabweichungen einer Fakultät als solche beurteilen, geschweige denn korrigieren[8]. Die evangelische Kirche hat fortan selbst – und allein – die Verantwortung für die Wahrung ihrer Bekenntnisgrundlagen gegenüber dem säkularen Kulturstaat zu tragen. – Die Klärung und Lösung von Lehrdifferenzen kann deshalb nur *innerkirchlich*, ohne staatliche Steuerung oder Beeinflussung geschehen. Die konservativen Kräfte in der staatlichen Kultusverwaltung, aber auch in den Kreisen der leitenden evangelischen Geistlichen wollten jedoch auch nach 1919 die Verantwortung für das christliche Erbe gemäß der 400–jährigen Tradition des christlichen Staates möglichst erhalten und ließen deshalb die alten Kirchenhoheits- und Kirchenkuratelrechte der Staatsbehörden (nach der dafür erfundenen »Korrelatentheorie« Wilhelm Kahls) staatlicherseits weiter in Funktion. Auch standen die theologischen Fakultäten einer stärkeren institutionellen Bindung an ihre Landeskirchen reserviert gegenüber und betrachteten sich selbst als die maßgebliche Verkörperung der evangelischen Kirche und Lehre. Die traditionelle Rechtsfremdheit der evangelischen Theologen war ihre Schwäche seit der Reformation. Die kirchenrechtlichen Ordnungsauf-

---

[7] So wurde dies z.B. durch die Kabinettsorder Friedrich Wilhelms IV. von Preußen vom 5.2.1855 für den Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin geregelt. Dieser war zwar kurz zuvor 1850 als oberste kirchliche Behörde aus der bis dahin zuständigen staatlichen Kultusverwaltung organisatorisch ausgegliedert worden, blieb aber durch mannigfache staatliche Mitwirkungsrechte eingeschränkt, um Konflikte zwischen Staat und Landeskirchen schon im Ansatz zu verhindern und Zerreißproben zwischen den konkurrierenden Rollen des Monarchen als Staatsoberhaupt und als Summepiskopus auszuschließen, was meist zu Lasten der Kirche ging.

[8] Wie dies einst die deutschen Länder durch Verweigerung des Plazets noch hinsichtlich der Beschlüsse des Ersten Vatikanischen Konzils nach 1870 versuchten.

gaben waren ja von der weltlichen Obrigkeit erfüllt worden, seit diese im Konfessionellen Zeitalter das ius reformandi und das Kirchenregiment erlangte und durch das Reichsrecht abgesichert erhielt. Auf deren selbständige kirchliche Wahrnehmung waren weder die evangelischen Kirchenleitungen noch die evangelischen Universitätstheologen vorbereitet und gefaßt. Das rächte sich nun in der säkularen Demokratie und vollends in der folgenden Epoche der braunen und roten Weltanschauungsdiktaturen.

Lehrreich ist auch ein Blick auf die Ursprünge des katholisch-theologischen Fakultätenrechts. Wer weiß heute, daß die nihil-obstat-Regelung der Konkordate keineswegs aus dem System des katholischen Staatskirchentums[9], sondern aus der preußischen Spätaufklärung stammt? Friedrich der Große wollte die Geistlichenausbildung nach der Eroberung Schlesiens an der staatlichen Universität behalten und nicht den Klerikalseminaren überlassen. Aber als Freigeist und Verfechter der Toleranz wollte er dem Staat nur die Verantwortung für das wissenschaftliche Niveau, nicht für die Wahrung des katholischen Bekenntnisses übertragen und letzteres deshalb dem Urteil des zuständigen Ortsbischofs überlassen. Diese Maximen sind über die Statuten der Breslauer (1811) und Bonner (1818) theologischen Fakultät zum Grundmodell des modernen Konkordatsrechts geworden[10].

B. Zum Verhältnis zwischen Staat und Theologie

I. Theologie als staatliche Einrichtung mit kirchlicher Funktion

1. Theologische Fakultäten und Institute der Universität sind *staatliche Institutionen* im Rahmen und in den Grenzen der Staatsverfassung, errichtet auf staatlicher Rechtsgrundlage durch die staatliche Organisationsgewalt, beschränkt auf ihre staatlichen Kompetenzen: Durch ihre Forschung, Lehre, Prü-

---

[9] In welchem die katholischen Monarchen sich das Urteil über die wahre katholische Lehre und Kirchenleitung selbst vorbehielten und durch ihr staatskirchenrechtliches Instrumentarium des placet, der appellatio ab abusu und des ius inspiciendi cavendi gegenüber der katholischen Hierarchie in vielen Konflikten durchsetzten.

[10] E.-L. Solte, Theologie an der Universität, 1971, 142ff; Ders., Die deutschen katholisch-theologischen Fakultäten im Konflikt um die päpstliche Unfehlbarkeit (in: K.-H. Kästner u.a. [Hg.], FS für Martin Heckel, Tübingen 1999, 251–274), 253ff, 269ff, 271ff, 274; Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 13. – Der säkulare Staat bezog somit die religiöse Bildung in seine Kulturstaatsverantwortung ein. Er behielt das Universitätsmonopol auch hinsichtlich der Theologie und Kirche, aber er beschränkte seine Entscheidungskompetenz auf die säkularen Momente und Maßstäbe der religiösen Kultur. Die geistlichen Kriterien und Entscheidungen hingegen blieben der Selbstbestimmung der Gläubigen im Verband ihrer Religionsgemeinschaften überlassen. Beide Seiten wurden so in wechselseitiger Respektierung und Kooperation zur umfassenden Pflege der geistlich-weltlichen Sinneinheiten aufeinander abgestimmt.

fung und Selbstverwaltung üben sie als staatliche Einrichtungen kraft staatlicher Kompetenz genuin staatliche Funktionen der Kulturpflege aus.

Ihre Kompetenzen beschränken sich auf die Forschung, Lehre, Prüfung und akademische Selbstverwaltung. Als Staatseinrichtungen haben sie kein allgemeinpolitisches und kein kirchenpolitisches Mandat; jedes Fakultätsmitglied kann sich entsprechende Beschlüsse verbitten und sie verwaltungsgerichtlich untersagen lassen[11].

2. Die Pflege der Theologie erfolgt als *Kulturstaatsaufgabe* und als institutionelle Hilfe zur *Grundrechtsverwirklichung* der Religionsfreiheit. Aus diesen Gründen haben die WRV und die Landesverfassungen die Theologie als eigene Wissenschaft vorgefunden und durch die Garantie der Theologenfakultäten rechtlich anerkannt; das Grundgesetz hat auf eine eigene institutionelle Garantie der Theologie nur aus Rücksicht auf die verstärkte Kulturhoheit der Länder verzichtet, sie aber in den Schutz seiner Grundrechte einbezogen.

Die *kulturstaatliche* Pflege der Theologie an der deutschen Universität gründet sich auf ihren Eigenwert als traditionelle Wissenschaft, aber auch auf ihre vielfältigen, einzigartigen wissenschaftlichen Querverbindungen mit den philosophischen, philologischen, historischen und juristischen Nachbarwissenschaften, auf ihren Beitrag zur religiös fundierten Sozial- und Individualethik sowie zur Lehrerausbildung für den verfassungsrechtlich garantierten Religionsunterricht. Das Ausscheiden der Theologie aus der staatlichen Universität würde nicht nur einen unersetzlichen Verlust für die Wirkungsmöglichkeiten des Evangeliums in der modernen Gesellschaft, sondern auch für die wissenschaftliche Erklärung und Vertiefung unserer durch das Christentum geprägten Kultur bedeuten.

Der *Grundrechtsverwirklichung* der Religionsfreiheit dient die Theologie, weil sie den Gläubigen das göttliche Gebot und Heil gemäß der Offenbarung Gottes theologisch aufzubereiten, zu erklären und zu vermitteln hat. Dies ist bei allen Offenbarungsreligionen die fundamentale Voraussetzung für die Religionsausübung ihrer Gläubigen, die als Grundrecht der Bürger durch die Verfassung gewährleistet wird und deren Beitrag zum Gemeinwohl nach der Präambel des GG auch aus der staatlichen Veranstaltung des Religionsunterrichts in Art. 7 III GG erwartet wird. Die Theologie hat eine eminente – rechtliche wie gesellschaftliche – Relevanz für die Bürger des eigenen Glaubens, aber auch der anderen Bekenntnisse im ökumenischen Gespräch. – Sie wird mithin an der Universität nicht nur um ihrer selbst willen und zum interdisziplinären Dialog gepflegt, sondern dient der Kultur und dem sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft insgesamt und spielt eine existentielle Rolle für das Individuum. Ihre institutionelle Bedeutung läßt sich nur erfassen, wenn dieser gewichtige Grundrechtsbezug mit gewürdigt wird.

3. Der Gegenstand dieser Staatsfunktionen – die kirchliche Lehre und die Ausbildung der Geistlichen und Religionslehrer – gehört zum Kernbereich der korporativen *Religionsfreiheit* und des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften[12]. Durch die wissenschaftliche Aufbereitung und Vermittlung

---

[11] Kirchliche Funktionen, etwa durch »Fakultätsgutachten«, können den Mitgliedern nur durch eigene kirchliche Rechtsakte kraft besonderer kirchlicher Berufung übertragen werden. Dazu vgl. unten Abschnitt D II 3 und 5.

[12] BVerfGE 101, 309 (312ff, 316); ebenso Bad.-Württ VGH, Urteil v. 19.7.1984 (JZ

der Bekenntnisgrundlagen ihrer Kirche nimmt die Theologie an der Staatsuniversität eben zugleich *»kirchliche Funktionen«* wahr. Wenn das im Widerspruch zu deren Bekenntnis geschieht, liegt darin eine Verletzung der Religionsfreiheit nicht nur dieser Religionsgemeinschaft, sondern auch ihrer davon betroffenen bekenntnistreuen Anhänger als Bürger.

Das betrifft gleichermaßen die Forschung, Lehre, Ausbildung, Prüfung und akademische Selbstverwaltung, etwa in den Entscheidungen über Habilitationen und Berufungsvorschläge. Dabei ist zu betonen: Die kirchliche *Ausbildung* (einschließlich der wissenschaftlichen Zurüstung) der Religionslehrer und Geistlichen ist keineswegs eine exzeptionelle (»kirchlich gebundene«) Zusatzfunktion *neben* der akademischen Forschung und Lehre (die in der Theologie nicht als »zweckfrei« und »voraussetzungslos« verstanden werden kann). Sie ist deren untrennbare Folge und findet ihr Richtmaß in demselben, spezifischen Wissenschaftsbegriff der Theologie, der ihre organisatorische Ausgestaltung insgesamt bestimmt:

1985, 943–948), 943ff m. Anm. von M. Heckel (aaO 948–951); Nds OVG, Beschl. v. 14.2.2000 (DÖV 2000, 513–516), 514, auch (NVwZ 2000, 954–958), 555; Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 34, auch 96, 157f; H. U. Anke, Die Neubestimmung des Staat-Kirche-Verhältnisses in den neuen Ländern durch Staatskirchenverträge, 2000, 246f; C. Fuchs, Das Staatskirchenrecht der neuen Bundesländer, 1999, 185f; A. Hollerbach, Theologische Fakultäten und staatliche Pädagogische Hochschulen (in: HSKR^2 II, 549–599), 556; H. Lecheler, Die wissenschaftliche Vorbildung von Geistlichen als Herausforderung an das deutsche staatskirchenrechtliche System (in: J. Isensee u.a. [Hg.], FS für Joseph Listl, 1999, 143–155), 147; Ch. Starck, Meinungs- und Wissenschaftsfreiheit (in: W. Fürst u.a. [Hg.], FS für Wolfgang Zeidler, 1987, 1539–1552), 1544f (auch in: Ders., Freiheit und Institutionen, 2002, 405–418, 408f). – Statt anderer vgl. auch H. Weber, Theologische Fakultäten und Professuren im weltanschaulich neutralen Staat (NVwZ 2000, 848–857), 853: »Heute so gut wie unbestritten ist, daß den Kirchen als Ausfluß des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts (Art. 140 GG i.V. mit Art. 137 III WRV) ein Recht darauf zusteht, daß Lehre und Forschung an den theologischen Fakultäten und anderen theologischen Universitätseinrichtungen im Einklang mit der Lehre der betroffenen Kirche stehen. In diesem Sinne haben die Kirchen als Ausfluß ihres Selbstbestimmungsrechts ein Recht auf ›bekenntnisgemäße‹ Lehre und Forschung an den staatlichen Universitäten.« – Die Überlassung der theologischen Forschung, Lehre und Geistlichenausbildung an das staatliche Universitätssystem durch die Konkordate und Kirchenverträge enthält ganz offensichtlich keinen Verzicht der Kirchen auf ihren theologischen Wahrheitsanspruch und auf ihre bekenntnismäßige Ausrichtung, denn diese ist auch in den evangelischen Kirchen durch die Kirchenverfassungsartikel über das Bekenntnis mit Vorrang verbürgt und wird vom Staat durch Art. 4, 140 GG / 137 III WRV uneingeschränkt anerkannt.

II. Zur Besonderheit der Theologie in der staatlichen Wissenschaftspflege

1. Christliche Theologie *ist* »*Wissenschaft*« im Sinn des Grundgesetzes. Sie erfüllt die Kriterien des – vom Bundesverfassungsgericht nach Vorgang der Rechtslehre maßgeblich definierten – Wissenschaftsbegriffes des Art. 5 III GG[13]: Dieser verlangt pluralistische Offenheit, Selbständigkeit und Eigenverantwortlichkeit sachbezogener Wahrheitssuche, kritische Rationalität, methodische Reflexion, Kritik und Selbstkritik, Innovationsbereitschaft, interdisziplinäre Kommunikation, Freiheit von etatistischer Determination des Erkenntnisprozesses. – Mit diesen Kriterien schützt die Garantie der Wissenschaftsfreiheit als allgemeiner juristischer Rahmen die *Vielheit und Verschiedenheit* der heterogenen Wissenschaftsdisziplinen in den Kultur- und Naturwissenschaften jeweils nach ihrer besonderen Eigengesetzlichkeit und Sachgerechtigkeit[14].

---

[13] Vgl. die Definition in BVerfGE 35, 79 (113). – Das ist in der staatsrechtlichen Lehre so gut wie unbestritten. Theologie als Wissenschaft hat teil am wissenschaftlichen Diskurs und ist mit den Nachbarwissenschaften nach Forschungsbereich, Gegenstand und Methode durch vielfältige Überschneidungen verknüpft. – Vgl. auch BVerwGE 101, 309 (316ff); NdsOVG (DÖV 2000, 513–516), 514ff. Vgl. A. v. Campenhausen, Theologische Fakultäten / Fachbereiche (in: Ch. Flämig u.a. [Hg.], Handbuch des Wissenschaftsrechts, 1996², 963–990), 969, 971f; Christoph, Ev.-theol. Fakultäten (s. Anm. 3), 56; Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 18ff; Ders., Organisationsstrukturen der Theologie an der Universität, 1987, 29ff; Ders., Grundfragen (s. Anm. 3), 230ff (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 418ff); Hollerbach, Theologische Fakultäten (s. Anm. 12), 555; Jeand'Heur / S. Korioth, Grundzüge des Staatskirchenrechts, 2000, 229; Kriewitz, Errichtung (s. Anm. 3), 35ff; Lecheler, Die wissenschaftliche Vorbildung (s. Anm. 12), 145; D. Lorenz, Wissenschaftsfreiheit zwischen Kirche und Staat, 1976, 25f; J. Müller-Volbehr, Staat und Kirche – Universität und Theologie (ZevKR 24, 1979, 1–27), 3ff; Th. Oppermann, Kulturverwaltungsrecht, 1969, 333ff; Solte, Theologie (s. Anm. 10), 9ff, 19ff; Starck, Meinungs- und Wissenschaftsfreiheit (s. Anm. 12), 1542f (auch in: Ders., Freiheit und Institutionen [s. Anm. 12], 408f); W. Weber, Die Bindung theologischer Habilitationen an theologische Fakultäten und Fachbereiche (in: H. Ehmke u.a. [Hg.], FS für Ulrich Scheuner, 1973, 591–602), 596f (auch in: Ders., Staat und Kirche in der Gegenwart, 1978 [361–372], 366). Ebenso U. K. Preuss, Alternativ-Kommentar zum GG, Art. 140 Rn. 43 gegen E. Fischer, Volkskirche ade! Trennung von Staat und Kirche, 1993³, 290 und L. Renck, Verfassungsprobleme der theologischen Fakultäten (NVwZ 1996, 333–339), 335.

[14] Deshalb kann dieser juristische Wissenschaftsbegriff nicht mit den spezifischen Wissenschaftsbegriffen der anderen, in sich unterschiedlichen Geistes- oder Naturwissenschaften (geschweige denn mit einer speziellen philosophischen oder soziologischen Wissenschaftstheorie) gleichgesetzt, vermengt, verengt und nach deren Kriterien reduziert werden, um die wissenschaftliche Eigenart einer Disziplin damit auszuhebeln: Die Geisteswissenschaften sind nicht über den Leisten der Naturwissenschaften zu schlagen, die Sozialwissenschaften nicht in den Rahmen einer Normwissenschaft wie die Jurisprudenz (und vice versa) zu pressen. Alle Wissenschaftszweige haben ihre eigenen, besonderen Voraussetzungen und Handlungsziele, Erkenntnis- und Bewertungskriterien. Sie

Der Wissenschaftsbegriff des Grundgesetzes (Art. 5 III) ist mithin ein spezifisch *juristischer Wissenschaftsbegriff* von genereller, fächerübergreifender Weite und Rahmenstruktur, der alle Disziplinen jeweils in ihrer wissenschaftlichen Besonderheit (d.h. mit fachspezifisch sachgerechter Ausfüllungsbedürftigkeit) erfaßt und sie dadurch vor wissenschafts- und fachfremder Beeinträchtigung sichert. – Weil das besondere bekenntnisgeprägte Wissenschaftsverständnis der Theologie nach Art. 4, 5 III GG fur das theologische Fakultätenrecht maßgeblich ist, darf ihre »Wissenschaftlichkeit« nicht nach fremden Definitionen philosophischer bzw. religionswissenschaftlicher Wissenschaftstheorien beurteilt werden, so maßgeblich diese jeweils für ihre anderen Wissenschaften sein mögen.

2. Als *besondere* Wissenschaftsdisziplin ist die Theologie jeweils in ihrer *bekenntnisgeprägten* Eigenart geschützt. Dies ist darin begründet, daß in ihr die Garantie der Wissenschaftsfreiheit in Art. 5 III GG und der Religionsfreiheit in Art. 4 GG zusammentreffen und gemeinsam ihren besonderen Sinn gewährleisten[15]. In dieser Verbindung besteht das Telos und die innere Sachgesetzlichkeit der Theologie als Wissenschaft[16].

---

dürfen nicht nivellierend nach einer agnostizistisch verstandenen Ideologie der »Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft« beurteilt werden (die es in keiner Wissenschaft gibt). Auch engagierte Wissenschaft ist (wie engagierte Kunst) in den Schutzbereich des Art. 5 III GG einbezogen. Die Verfassung verbietet ihre weltanschauliche Gleichschaltung und Verfremdung nach fachfremdem Maß durch eine etatistische Wissenschaftszensur.

[15] Statt anderer vgl. R. Scholz, Art. 5 III GG, Rn. 181 (in: T. Maunz / G. Dürig, Grundgesetz. Kommentar, 1977, 94–207), 197: »Mit den religiösen und kirchlichen Gewährleistungen des Art. 4 Abs. I und II und des Art. 140 GG i. V. m. Art 137 Abs. III und 138 II WRV konkurriert die Wissenschaftsfreiheit ›ideal‹. Beide Garantiebereiche stehen gleichwertig nebeneinander. Von besonderer Bedeutung ist dies für die Stellung theologischer Fakultäten, kirchlicher Hochschulen und die Mitwirkung der Kirchen bei der Besetzung theologischer Lehrstühle sowie für die Bindungen theologischer Habilitationen.« Vgl. auch Heckel, Grundfragen (s. Anm. 3), 233ff (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 420ff).

[16] Aus der umfangreichen theologischen Literatur zum Wissenschaftsverständnis der Theologie vgl. auf *katholischer* Seite: B. Casper / K. Hemmerle / P. Hünermann, Theologie als Wissenschaft, 1970; W. Beinert, Universitätstheologie und Kirche (StZ 118, 1993, 723–740), 723ff; P. Hünermann, Die Theologie und die universitas litterarum (ThQ 171, 1991, 316–329), 316ff; Ders., Gegenwart und Zukunft der Theologie in Deutschland (Bulletin. Zeitschrift für Theologie in Europa 7, 1996, 122–129); W. Kasper, Dogmatik als Wissenschaft (ThQ 157, 1977, 189–203), 190ff; Ders., Wissenschaftliche Freiheit und lehramtliche Bindung der katholischen Theologie (in: Theologie in der Universität [EGTSK 16], 1982, 12–44), 12ff; Ders, Art. Theologie, StL[7] V, (450–457) 454ff; H. Küng, Theologie und Kirche, 1964; K. Lehmann, Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft (in: Ders., Gegenwart des Glaubens, 1974, 35–53); Ders., Gesellschaft – Wissenschaft – Kirche (in: A. Franz [Hg.], Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs, 1999, 17–29), 17ff; H. M. Baumgartner, Erwartungen an die Theologie als Universitätsdisziplin (aaO 30–43), 30ff; J. Werbick, Der kirchliche Auftrag der Theologie (aaO 142–163), 142ff; Ders., Was hat die Theologie an den Universitäten zu suchen? (Orientierung 64, 2000, 174–176), 174ff; K. Rahner, Theologie und Anthropologie, (in:

Das Wissenschaftsverständnis der christlichen Theologie ist bestimmt durch ihren Gegenstand und ihre dadurch bedingte Methode – wie hier im Blick auf die Nichttheologen in der staatlichen Kultusverwaltung und der universitären Selbstverwaltung knapp skizziert

---

Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 8, 1967, 43–65); Ders., Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften, (in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 10, 1972, 89–103); J. Ratzinger, Heilsgeschichte und Eschatologie. Zum Ansatz des theologischen Denkens (in: Kath.-Theol. Fakultät Tübingen. FS zum 150–jährigen Bestehen, 1967, 68–89), 68ff; Ders., Theologische Prinzipienlehre, 1982; Ders., Wesen und Auftrag der Theologie, 1993, 37–114; R. Schaeffler, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre, 1980; L. Scheffczyk, Die Theologie und die Wissenschaften, 1979; E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, 1971; M. Seckler, Die theologischen Fakultäten und die eine Theologie (ThQ 148, 1968, 39–62), 39ff; Ders., Die Theologie als kirchliche Wissenschaft (ThQ 149, 1969, 209–234), 209ff; Ders., Kirchliches Lehramt und wissenschaftliche Theologie (in: W. Kern [Hg.], Die Theologie und das Lehramt, 1982, 17–62), 26ff, 49ff; Ders., Theologein. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung (ThQ 163, 1983, 241–264), 242ff, 249ff, 261ff; Ders., Theologie der Religionen? (ThQ 166, 1986, 164–183), 166ff, 179ff; Ders., Theologie als Glaubenswissenschaft (in: HFTh, 179–240), 179ff, 194ff, 207ff; Ders., Kann und soll die Theologie an der Universität eine Zukunft haben? (ThQ 171, 1991, 241–246); Ders., Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie. Der Beitrag der Enzyklika »Fides et Ratio« (ThQ 184, 2004, 77–91), 83ff; H. Vorgrimler, Wahrheit als Kategorie der katholischen Kirche und Theologie (in: Ders., Wegsuche, Bd. I, 1997, 141–159), 141ff, 152; G. Kraus, Die dogmatische Theologie in ihrer wissenschaftlichen Interdisziplinarität und gesellschaftlichen Bedeutung (in: Ders. [Hg.], Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft. FS 350 Jahre Theologie in Bamberg, 1998, 75–96); V. Eid, Theologie – eine universitäre Wissenschaft? (in: aaO 37–51); M. Heimbach-Steins / G. Wilhelms, Zwischen Anpassung und Kritik: Theologie im Spannungsfeld von Wissenschaft, Gesellschaft und Kirche (in: aaO 97–126); W. Klausnitzer, Theologie in der Universität (in: aaO 15–36); J. Stöhr, Theologie, Glaube, Kirche (in: aaO 53–74). – Auf *evangelischer* Seite: K. Barth, KD I, 1, 1; Ders., Offenbarung, Kirche, Theologie, 1934, 34ff; O. Bayer, Was ist das, Theologie? 1973; Ders., Theologie als Religionswissenschaft (in: HST I, 517–521), 517ff; Ders., Wissenschaft und Freiheit (in: Ders., Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, 1995, 260–271), 260ff; I. U. Dalferth, Theologie im Kontext der Religionswissenschaft (ThLZ 126, 2001, 4–20), 4ff; Ders., Kritisch erkunden, denkend verantworten (in: Forschung und Lehre 7, 1999, 343–345), 343ff; Ders., Religion als Privatsache? Zur Öffentlichkeit von Glaube und Theologie (ThPQ 149, 2001, 284–297), 284ff; H. Diem, Theologie als kirchliche Wissenschaft, Bd. II, Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus, 1955, 7ff, 40ff, 76ff, 209ff; G. Ebeling, Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung, 1975; Ders., Leitsätze zur Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie (ZThK 68, 1971, 478–488), 478ff (auch in: Ders., Wort und Glaube, Bd. III, 1975 [137–149], 137ff); Ders., Überlegungen zur Theologie in der interdisziplinären Forschung (in: J. B. Metz / T. Rendtorff [Hg.], Interdisziplinäre Studien, 1971, 35–43), 35ff (auch in: Ders., Wort und Glaube, Bd. III, 1975 [150–163], 150ff); Ders., Zur Existenz theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten (in: aaO 164–169), 164ff; Ders., Die theologische Verantwortung und ihre institutionelle Wahrnehmung (ZevKR 31, 1986, 1–26), 1, 23ff (auch in: Ders., Wort und Glaube, Bd. IV, 1995, 350–373, 350ff, 370ff); Ders., Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft (ZThK 85, 1988, 219–258), 219ff (auch in: Ders., Wort und Glaube,

werden muß: Ihr Grund, Ziel und Maßstab ist die Offenbarung Gottes im göttlichen Gebot und Heilsgeschehen und deren Wirkung im Leben des Christen und der geschichtlichen Welt. Daraus ergeben sich ihre fundamentalen Positionen der Trinitätslehre, Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie, Soteriologie, der kirchlichen Lehre, Lehrgewalt und Bekenntnisbindung, des Nächstendienstes und der Gemeindestruktur. – Glaube und Wissenschaft, Vernunft und Offenbarung sind in der großen abendländischen Kulturtradition der Theologie seit den Kirchenvätern der Alten Kirche untrennbar verschmolzen. Die biblischen Schriften haben kerygmatischen und paränetischen Gehalt: Sie rufen zum Heil im Glauben und zur Nachfolge Jesu Christi. Alle christlichen Bekenntnisse bekunden den untrennbaren Zusammenhang von Erkenntnis und Bekenntnis, Wissen und Glauben, Gottesliebe und Menschenliebe, Glaube und Werken, Gottes- und Menschendienst. Sie lehren das Gefordertsein und Geborgensein in Gottes Gebot und Gnade, wollen zum Leben aus Gott und zu Gott hin führen, weil von Gott im Sinn der biblischen Schriften letztlich nur existentiell geredet werden kann. Der lebendige Gott ist für sie das A und O der Schöpfung und Erlösung, der Glaube deshalb keine beliebige menschliche Meinung, sondern Erkenntnis Gottes, verpflichtend zur Nachfolge und zur Weitergabe an die Welt. Christliche Theologie kommt deshalb aus dem Glauben und will Glauben wecken. – Die Glaubensfreiheit und die Wissenschaftsfreiheit haben folglich existentiellen Sinn für den Gläubigen, der seine Freiheit im Heil aus der Wahrheit des Glaubens sucht und übt. Aus dieser Freiheit erwächst sein Ethos der Verantwortung vor Gott dem Schöpfer, Richter und Erlöser zum Nutzen der Welt[17]. – Theologie steht darum im unaufgebbaren institutionellen Zusammen-

---

Bd. IV, 1995, 420–459, 420ff); Ders., Dogmatik und Exegese (in: aaO 492–509), 492ff; Ders., Die Sache der Theologie (in: Ders., Lutherstudien, Bd. II, 1989), 2ff, 16ff, 24ff; E. Herms, Das Selbstverständnis der Wissenschaften heute und die Theologie (in: Ders., Kirche für die Welt, 1995, 349–387), 379ff, 385ff; Ders., Die Aufgabe der Theologie an der Universität (in: M. Krieg [Hg.], FS für Hans Heinrich Schmid, Zürich, 1997, 13–41), 13ff; Ders., Die Theologie als Wissenschaft und die Theologischen Fakultäten an der Universität (in: J. Henkys/B. Weyel [Hg.], Einheit und Kontext, 1996,155–185), 155ff; E. Jüngel, Keine Ermäßigung der Wahrheit. Warum Theologie an die Universität gehört und keine modischen Nebendinge treiben darf (FAZ 26. Juni 1996), 36; Ders., Theologie als Fakultät an staatlichen Universitäten (Die neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte 5, 2001, 291–296), 291ff; Ders., Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns (SHAW.PH 1985,1), 19ff, 38ff, 73; Ders., Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, 1998, 12ff, 36ff; U. Köpf, Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert, 1974; Ders., Theologie und Kirchenleitung von der Alten Kirche zum Mittelalter (in: Ders. [Hg.], Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung. FS für Rolf Schäfer, 2001, 1–26), 1ff; D. Lange, Die drei öffentlichen Rechenschaftspflichten der Theologie (ZThK 96, 1999, 286–298), 288ff, 292ff; W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973; T. Rendtorff, Theorie des Christentums, 1972; G. Sauter, Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion, 1973; Ders. (Hg.), Theologie als Wissenschaft, 1971; E. Schlink, Ökumenische Dogmatik, 1983, 5ff, 21ff, 33ff, 59ff; Ders., Der kommende Christus und die Traditionen, 1961, 24ff, 196ff, 232ff; H. Scholz, Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich? (in: ZZ 9, 1931, 8–53), 8ff; R. Slenczka, Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung, 1991, 59ff, 63ff, 94ff, 118ff, 144ff, 214ff; H. Thielicke, Was ist Wahrheit? Die Theologische Fakultät im System der Wissenschaften, 1954; P. Tillich, Systematische Theologie, 1956², 1ff.

[17] Zur Theologie und ihrer Abgrenzung von der Religionswissenschaft vgl. umfang-

hang mit der *Kirche*: Nach der Überzeugung beider Konfessionen hat die Theologie Anteil am kirchlichen Lehramt. Schon Thomas von Aquin und ebenso die Reformatoren haben ihre selbständige Kompetenz und kritische Funktion gegenüber dem kirchlichen Leitungsamt betont. Dieser kirchlichen Verantwortung hat sich die Theologie in allen großen Krisen der Kirchen- und Weltgeschichte gestellt.

3. Die katholische und die evangelische Theologie sind vom säkularen Staat hochschulrechtlich als *gesonderte* Wissenschaftsdisziplinen zu behandeln[18], um konfessionelle Fremdbestimmung und Übergriffe nicht nur im Prüfungswesen auszuschließen. Die Religionsfreiheit und die Wissenschaftsfreiheit stimmen darin überein.

Der katholische Charakter der katholisch-theologischen Wissenschaft ist durch die Apostolische Konstitution Sapientia Christiana vom 15.4.1979 für die katholischen Fakultäten an der Universität maßgeblich, weil – auf der Grundlage und im weiten pluralistsch-offenen Rahmen des Art. 5 III GG – die Konkordate hinsichtlich der Studien- und Prüfungsordnungen darauf normativ anerkennend Bezug nehmen: Sie ist als »Glaubenswissenschaft« »nach Maßgabe katholischer Lehre« »in enger Gemeinschaft mit dem Leitungsamt der Kirche« auszuüben. Durch das katholische Bekenntnis ist die Methode katholisch-theologischer Arbeit in der Verbindlichkeit von Schrift, Tradition und Lehramt bestimmt und sind die Prüfungsmaßstäbe festgelegt. Evangelische Theologie steht dem in den exegetischen, systematischen und historischen Dimensionen fern, wie es ihrem evangelischen Verständnis des Bekenntnisses, der Bekenntnisrelevanz und Bekenntniswahrung entspricht.

4. *Religionswissenschaft* (bzw. Religionsphilosophie und Religionssoziologie), wie sie sich nach den repräsentativen Aussagen ihrer akademischen Vertreter darstellt[19] und im säkularen Rahmen der Wissenschaftsfreiheit des Art. 5 III GG entfaltet, unterscheidet sich deshalb tief von dem Wissenschaftsverständnis der Theologie. Das gilt für den Inhalt ihrer Forschung und Lehre und für die persönlichen Voraussetzungen ihres Amtes.

Sie zeichnet ein Bild von »Religion« in prinzipieller Relativierung und Säkularisierung ohne den existentiellen Bezug des menschlichen Denkens und Handelns auf den lebendigen Gott. Als pointiert humanwissenschaftliche bzw. kulturwissenschaftliche Disziplin verzichtet sie prinzipiell auf absolut geltende Wahrheits-, Wert- und Verbindlichkeitsurteile. Als ihre Basis finden ihre Fachvertreter selbst den Agnostizismus in ihren Reihen verbreite-

---

reiche theol. Literaturangaben in Heckel, Grundfragen (s. Anm. 3), 233ff, 245ff (auch in: Gesammelte Schriften V, 421ff, 432ff).

[18] Dazu Heckel, Grundfragen (s. Anm. 3), 239ff (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 426ff).

[19] Zum Selbstverständnis der Religionswissenschaften vgl. statt anderer H. Cancik / B. Gladigow / K.-H. Kohl (Hg.), HRWG I – IV, 1988–2001. Im Vorwort zum ersten Band dieses repräsentativen Werkes ist das »radikal säkulare« Programm dieser »Religionswissenschaft, die sich als historische Anthropologie und Sozialwissenschaft versteht« bzw. »Religionswissenschaft als eine empirische Wissenschaft im Rahmen der Kulturwissenschaften« begreift, explizit dargelegt.

ter als den Atheismus. Ihren Gegenstand sucht sie nicht in der Offenbarung und dem Wirken Gottes, sondern in den menschlichen Vorstellungen von Gott und Göttern. Für die religionswissenschaftliche Forscher- und Lehrtätigkeit wird ganz überwiegend strikte *»religiöse Abstinenz«* gefordert, eigene Religiosität als hinderlich, Glaube als störend eingeschätzt, persönliche Betroffenheit vermieden, auch wenn neuerdings die Tendenz zur allgemeinen Religionskritik und aufklärerischen Entlarvung religiöser Phänomene abzuklingen und die Dialogbereitschaft mit den Weltreligionen zu wachsen scheint[20]. – Aber eine schlichte, äußerliche Antithese und Abgrenzung wird weder der Sache noch der Rechtsform gerecht:

III. Differenzierung und Kooperation

1. Die Theologie beider Konfessionen und die Religionswissenschaft beschäftigen sich mit den gleichen Gegenständen. Dabei sind sie einerseits auf kritische *Kooperation*, andererseits jedoch auf *Differenzierung* der Bewertung und Behandlung angewiesen. Sie beschäftigen sich alle mit den Lehren und Erscheinungsformen der heimischen und der fremden Religionen und der säkularen Ideologien, ihren Auseinandersetzungen und Wandlungen, ihrem Selbstverständnis und dessen Verwirklichung in der Welt. Gemeinsam sind ihnen weithin die Materien, verschieden jedoch die Kriterien, Intentionen und Funktionen der Forschung, Lehre und Ausbildung.

Nach Gegenständen sind sie nicht voneinander zu trennen. Jede Theologie benötigt und benützt legitimerweise umfangreiche Informationen »neutraler« Religionskunde über die anderen christlichen Konfessionen und über die anderen Weltreligionen, über die Weltanschauungen und die weltweiten religionssoziologischen Gegebenheiten, um das Besondere der eigenen Konfession und Kirche zu erfassen und Orientierung für ein verantwortliches Leben zu geben. Die Vergewisserung und Selbstdarstellung des eigenen Glaubens geschieht weltweit in der Begegnung mit und in der Abgrenzung von fremden Religionen und Religionsgemeinschaften und ebenso von ihrem säkularisierten Spiegelbild, das die Religions-

[20] Die religionswissenschaftliche Arbeit versteht sich fast durchweg als deskriptiv-neutral, will keinerlei »Orientierungsaussagen« machen, geschweige denn Verhaltensdirektiven aufzeigen und kein Trost- und Heilsverlangen befriedigen. Sie kennt Gebot (zumal das Erste Gebot) und Sünde nur als interessant-unverbindliches Theorem, ist keiner Gemeinde verpflichtet, entwickelt keinen Pflichtkanon der Individual- und Sozialethik, geschweige denn ein wissenschaftlich fundiertes Freiheitspathos der Selbstverantwortung des Menschen vor Gott, das auf Vergebung und Errettung baut und in den Dienst der Welt ruft. – Religionskunde legt damit eine agnostizistische bzw. atheistische Weltsicht nahe, nach der Gottes Wort als menschliche Einbildung, Gottes Gebot und Gericht als menschliche Machtanmaßung und Repression, Gottes Heil als Selbstbetrug erscheinen können. Das ist vor allem in den neuen Bundesländern zu beobachten, in denen im Erziehungswesen jahrzehntelang auf den Spuren von Feuerbach und Karl Marx die Auflösung der Theologie in Anthropologie bzw. die Entlarvung der Existenz Gottes als »Chimäre« suggeriert wurde.

wissenschaft mit schillernden Konturen entwirft. Zumal die Glaubenskonflikte und Kirchenspaltungen von einst stellen für alle Teile eine bleibende Herausforderung zur Kritik und Selbstkritik, zur Wahrung eigener Identität oder Überwindung des Trennenden dar.

2. Entscheidend sind *Geist, Sinn und Ziel,* nicht der Gegenstand der theologischen Forschung und Lehre, die *im* und *zum* Glauben, nicht lediglich *über* religiöse Gegenstände geschieht. Die religionskundlichen Elemente sind hier – gleichsam als Hilfsmittel und Hintergrund – in den Rahmen des bekenntnismäßigen Forschungs- und Lehrbetriebes *eingebaut und ihm untergeordnet.* Theologie will die Wahrheit des Evangeliums zur Aneignung im Glauben und zur Befolgung im Leben ermitteln und vermitteln. Um den eigenen theologischen Standort selbstkritisch abzuklären, muß sie den Inhalt und Geltungsanspruch der konträren Positionen kritisch referieren und relativieren, nicht aber deren Übernahme propagieren. Der säkulare Rahmen des staatlichen Rechts ist auf die unverfremdete geistliche Ausfüllung nach dem Maßstab des Evangeliums im eigenen Bekenntnis abgestellt. Selbstsäkularisierung wird den Theologen von der Verfassung weder angesonnen noch zugemutet, sondern bringt sie in der Öffentlichkeit geistig wie geistlich um ihren Kredit.

So verwertet die Universitätstheologie unbefangen die religionswissenschaftlichen Forschungsergebnisse über die Weltreligionen und die religionssoziologischen Fakten; sie kann und muß sich ihrer Nachbardisziplinen als Hilfswissenschaften bedienen, ohne dabei ihr spezifisch theologisches Eigenprofil in die allgemeine Religionswissenschaft aufzulösen[21]. Nur dann handelt es sich um »Theologie« und ebenso um »Religionsunterricht« im Sinn des Grundgesetzes und der Landesverfassungen. Nur dann sind diese nicht in »Religionskunde« umgekippt[22]. – Hieraus ergeben sich weitreichende organisatorische Konsequenzen:

3. Der religiös neutrale, säkulare Staat hat weder die Kompetenz, die Theologie in *Religionswissenschaften* »umzufunktionieren« noch die *ökumenische Einigung* gleichsam in säkularer »Ersatzvornahme« vorwegzunehmen und sie als dritte ökumenische Zukunftskonfession den beiden differierenden Bekenntnissen durch seine Kultusverwaltung und Universitäten juristisch »überzustülpen«. Obwohl die Gemeinsamkeiten zwischen den evangelischen und katholischen Konfessionen und Kirchen schon seit zwei Generationen erfreulich ge-

---

[21] Vgl. Heckel, Grundfragen (s. Anm. 3), 237f, 248 (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 424ff, 434ff).

[22] Dazu M. Heckel, Religionsunterricht auf dem Prüfstand: Konfessionell – unkonfessionell – interreligiös – interkonfessionell – konfessionell kooperativ? Der rechtliche Rahmen des Religionsunterrichts im säkularen Verfassungsstaat (ZThK 102, 2005, 246–292), 261–263. Differenzierend und vertiefend im interdisziplinären Zusammenhang K.-H. Kästner, Die Konfessionalität des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen zwischen Religionspädagogik und Jurisprudenz (in: H. de Wall / M. Germann [Hg.], Festschrift für Christoph Link, 2003, 301–315), 303ff, 309ff, 313.

wachsen sind, existieren noch tiefe, kirchenspaltende Unterschiede der Konfessionen in fundamentalen Positionen.

Verschiedenartig ist insbesondere das Verständnis des Papst- und Bischofsamtes, der apostolischen Sukzession, der Kirche, der Einheit und Universalität der Kirchengemeinschaft, des (allgemeinen?) Priestertums, der Sakramente, der Mariologie, aber auch der Rechtfertigung, wie das mühevolle Ringen um gemeinsame Formulierungen zwischen dem Vatikan und dem Lutherischen Weltbund beweis.. »*Ökumene*« wird von beiden Konfessionen divergent definiert[23]. Der römisch-katholische Begriff versteht unter ihm die »Rückkehr« der Getrennten, nicht die »versöhnte Verschiedenheit« i.S. der »außerkatholischen« Ökumene, die der Ökumenische Rat in Genf damit meint. – Die theologische Einigung der Ökumene gehört ausschließlich zu den »eigenen Angelegenheiten« der Konfessionen und der sie repräsentierenden Kirchen (Art. 137 III WRV/140 GG). Erst nach Abschluß ihrer Einigung kann der säkulare, konfessionsneutrale Staat daraus die Konsequenzen für die weltliche Kulturverfassung ziehen und seinen katholischen und evangelischen Religionsunterricht, aber auch seine theologischen Ausbildungs- und Forschungseinrichtungen verschmelzen. – Fusionierte Theologie müßte ja von beiden Kirchen *übereinstimmend autorisiert* und verantwortet sein. Aber durch sein nihil obstat bei Berufungen kann ein katholischer Bischof nicht selbst den Widerstand gegen römisch-katholische Zentrallehren autorisieren, den evangelische Universitätslehrer dem evangelischen Bekenntnis gemäß ausüben würden. Evangelische Kirchenleitungen können ebenfalls ihr Bekenntnis nicht durch den Zwang zum voreiligen staatlichen Einheitsexperiment ohne geistliches Einheitsfundament verleugnen.

4. Die besondere *Organisation* der Theologie in der Universität ergibt sich folglich nicht aus fragwürdigen, anachronistischen »Privilegien«, sondern aus dem besonderen theologischen Wissenschaftsbegriff der konfessionsbestimmten katholischen und evangelischen Theologie und aus den besonderen Anforderungen, die die Glaubwürdigkeit ihrer Amtsführung an die persönliche Lebensführung der Theologen stellt. Durch eine wissenschaftsgerechte Hochschulorganisation muß die Verletzung der Glaubens- und Wissenschaftsfreiheit durch eine fremde Konfession oder Ideologie ausgeschlossen sein. Als Leitprinzip gilt: *Kooperation ja, Fusion nein*!

Katholische und evangelische Theologen forschen und lehren zwar über die gleichen Gegenstände, aber unter verschiedenen Voraussetzungen und Maßstäben ihrer wissenschaftlichen und bekenntnismäßigen Überzeugung. Der säkulare Staat darf sie nicht in wissenschaftliche Einheiten zusammenzwingen, die notwendig zur Befangenheit und Verletzung der Wissenschafts- und Glaubensfreiheit führen. Das aber wäre der Fall, wenn etwa evangelische Fakultätsmitglieder über katholische Habilitationen und Dissertationen

[23] Der Begriff »ökumenisch« wird generell überaus schillernd gebraucht: Unklar bleibt vielfach, ob »die Ökumene« als »theologische« Verpflichtung (im evangelischen oder katholischen oder futurischen Sinn?) oder als »politisches« Programm (mit welchen kirchen- und kulturpolitischen Zielen, in welchen gesellschaftlichen, kirchlichen, staatlichen Kreisen?) oder als »juristisches« Gebot (des staatlichen oder kirchlichen, des katholischen oder evangelischen Kirchenrechts?) verstanden werden soll.

Fragen des Petrusamtes, der Unfehlbarkeit des Papstes, Mariologie, Sakramentenlehre – und vice versa – mitentscheiden sollen. In Prüfungen und Pflichtveranstaltungen ist es ebenso unzulässig und unzumutbar, die fremde wissenschaftliche und Glaubensüberzeugung zu verletzen wie die eigene zu verleugnen, mithin die Amtsverpflichtung zur Wahrheit zu mißachten, zu der die Theologen vom Staat berufen wurden. Ebenso steht es bei Berufungen und anderen bekenntnisrelevanten Selbstverwaltungsangelegenheiten[24]. – Zulässig sind hingegen gemeinsame Forschungsprojekte, die Öffnung freiwilliger Lehrveranstaltungen für Teilnehmer der anderen Konfession, eine gemeinsame bekenntnisneutrale Bau-, Bibliotheks-, Seminarverwaltung u.a.m.

5. Diese Besonderheiten sind von der Kultusbürokratie und von den Nachbarwissenschaften in der Selbstverwaltung der Universität, desgleichen von den Gerichten ohne fremdkonfessionelle und säkularisierende Verkürzung und Verfremdung (»Umfunktionierung«) zu respektieren.

Davon sind alle Detailfragen der Forschung, Lehre, Ausbildung, Prüfung und akademischen Selbstverwaltung bestimmt und begrenzt[25]. Das gilt auch für die Einteilung und Abgrenzung der organisatorischen Einheiten (in Fakultäten bzw. Fachbereiche, Sektionen, Institute), die Mitgliedschaft und Mitwirkungsrechte der Lehrenden und Lernenden, die Voraussetzungen und das Verfahren der Berufungen, die Verleihung der akademischen Grade, die Bestimmung der Prüfungsfächer und Prüfungsmaßstäbe u.a.m.

C. Zum Verhältnis zwischen Staat und Kirche

I. Beschränkte Kompetenz des Staates in der Pflege der Theologie

1. Der säkulare Kulturstaat betreibt durch die theologische Forschung und Lehre an den Universitäten mithin Theologie gemäß ihrer besonderen Sachgesetzlichkeit und geistlichen Eigenart, die zur Entfaltung der göttlichen Offenbarung im Sinne des Bekenntnisses der betreffenden Religionsgemeinschaften und zur Ausbildung ihrer Religionslehrer im staatlich garantierten Religionsunterricht (Art. 7 III GG) geschieht.

---

[24] Aus diesen Gründen scheiterte die Gründung einer katholisch-evangelisch gemischten Theologischen Fakultät in Frankfurt an dem vom Verf. für die Universität Frankfurt und die evangelische Kirche erstatteten Rechtsgutachten. Vgl. Heckel, Organisationsstrukturen der Theologie an der Universität (s. Anm. 13), Vorwort, 5, 38ff, 46ff.

[25] Zu den Spezialfragen des Berufungswesens, der Mitwirkung konfessionsfremder bzw. konfessionsloser Fakultätsmitglieder, der theologischen Qualifikation der Prüfungsfächer, Prüfer, Prüfungskandidaten und Prüfungsleistungen, der Errichtung theologischer Fakultäten und Studiengänge vgl. (mit Verw.) Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 9, 79ff, 94ff, 114ff, 196ff, 227ff, 242ff, 248ff, 272ff, 332ff; Kriewitz, Errichtung (s. Anm. 3), 35ff, 70ff, 107ff, 135ff, 144ff, 149ff, 161ff, 171ff.

Die Theologie gehört deshalb zu den »gemeinsamen Angelegenheiten« von Staat und Kirche. Doch darf dies nicht zu einer Vermischung oder Verlagerung der jeweiligen Kompetenzen führen und weder die religiösen Freiheitsgarantien (Art. 4, 140 GG / 137 III WRV) noch die Trennung von Staat und Kirche (Art. 140 GG / 137 I WRV) verletzen.

2. Der Staat hat jedoch keine Staatsreligion und deshalb auch *keine Kompetenz*, die spezifisch *religiösen Inhalte und Maßstäbe* der theologischen Wissenschaft zu bestimmen und die einschlägigen religiösen Entscheidungen zu fällen. Die fehlende Kompetenz des Staates, Inhalt und Sinn des Glaubens der Bürger und der Religionsgemeinschaften abweichend von ihrem Selbstverständnis zu bestimmen, ist in der Lehre[26] und der Praxis[27] unbestritten.

Dem modernen, religiös neutralen Staat ist die Entscheidung der religiösen Wahrheitsfrage durch die Verfassung verwehrt; darum kann er den Inhalt und Sinn der Religion seiner Bürger nicht eigenmächtig bestimmen und bewerten. Dadurch umgeht er die schweren Verfassungskrisen der christlichen Staaten, die seit der Antike aus den Konflikten um die Christologie und Ekklesiologie, um das Heils- und Amtsverständnis, um die Häresie bzw. Reformation der Kirche entbrannten. Über die religiöse Seite der religiös qualifizierten Kulturphänomene kann er deshalb nicht mehr im Gegensatz zu dem religiösen Selbstver-

---

[26] Vgl. P. Badura, Der Schutz von Religion und Weltanschauung durch das Grundgesetz, 1989, 51ff; A. v. Campenhausen, Der heutige Verfassungsstaat und die Religion (in: HSKR² I, 47–84), 49ff; Ders., Religionsfreiheit, § 136 Rn. 69 (in: J. Isensee / P. Kirchhof [Hg.], HStR, Bd. VI, 1989, 369–434), 412; Christoph, Ev.-theol. Fakultäten (s. Anm. 3), 57; M. Heckel, Die religionsrechtliche Parität (in: HSKR I, 445–544), 504ff und (in: HSKR² I, 589–622), 617; Ders., Gleichheit oder Privilegien? Der Allgemeine und der Besondere Gleichheitssatz im Staatskirchenrecht, 1993, 40ff, 65ff; Ders., Religionsfreiheit. Eine säkulare Verfassungsgarantie (in: Ders., Gesammelte Schriften IV [JusEcc 58], 1997, 647–859), 676ff, 794ff, 838ff; Ders., Religionsfreiheit in der Rechtsprechung des BVerfG (s. Anm. 4), 383ff, 395ff (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 307ff, 320ff); K. Hesse, Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften (in: HSKR I, 409–444), 441 und (in: HSKR² I, 521–559), 542; A. Hollerbach, Grundlagen des Staatskirchenrechts, § 138 Rn. 116 (in: J. Isensee / P. Kirchhof [Hg.], HStR, Bd. VI, 1989, 471–555), 535; J. Isensee, Das Dilemma der Freiheit im Grundrechtsstaat (in: K.-H. Kästner u.a. [Hg.], FS für Martin Heckel, 1999, 739–773), 743ff, 770ff; P. Kirchhof, Der Beitrag der Kirchen zur Verfassungskultur der Freiheit (in: aaO 775–797), 782, 790, 793; K.-H. Kästner, Staatliche Justizhoheit und religiöse Freiheit, 1990, 70ff, 186ff, 195ff; H. Maurer, Religionsfreiheit in der multikulturellen Gesellschaft (in: FS für Winfried Brohm, 2002, 455–478), 458f, 474; Müller-Volbehr, Staat und Kirche – Universität und Theologie (s. Anm. 13), 22ff; Solte, Theologie (s. Anm. 10), 80, 91, 154, 191; Starck, Wissenschaftsfreiheit (s. Anm. 12), 1545 (auch in: Ders., Freiheit und Institutionen, 411).

[27] Das BVerfG folgert das in ständiger Rechtsprechung aus der Garantie der Religionsfreiheit und des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften in Art. 4 und 140 GG / 137 I und III WRV, BVerfGE 12, 1 (4); 24, 236 (245f); 32, 98 (106); 33, 23 (29f); 52, 223 (239); 74, 244 (252), ferner aus dem Gleichheitsgrundrecht, BVerfGE 19, 1 (8, 16); 19, 206 (216); 24, 236 (246); 33, 23 (29) sowie aus »dem für den Staat verbindlichen

ständnis der Betroffenen entscheiden[28], soweit dies Eingriffe in die Religionsfreiheit der Bürger und in das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften mit sich bringt[29].

3. Der Staat kann die religiösen Momente der Theologie mithin nicht selbst bestimmen. Er kann sie aber auch *nicht eliminieren* bzw. ignorieren, da dies ihre geistig-geistliche Sinneinheit durch tiefen Eingriff zerstören bzw. verfremden würde.

Die theologischen Einrichtungen sind als solche Sinneinheiten gerade in ihrem theologischen Charakter und nicht als ideologisch disponible Organisationshülse verfassungs- und vertragsrechtlich garantiert. Die Freiheitsgarantien des Art. 4, 5 III und 7 III GG, aber auch das Verbot der religiösen bzw. ideologischen Diskriminierung nach Art. 3 III GG würden verletzt, wenn der Staat die Theologie in allgemeine Religionswissenschaft bzw. Religionskritik, den Religionsunterricht in konfessionslose Religionskunde, die kirchlichen Sakraldenkmäler mit liturgischer Funktion in »Kirchenmuseen« (sowjetischen Musters) verwandeln würde.

4. Der Staat kann diese Fragen auch nicht den Universitäten[30] oder den einzelnen verbeamteten Staatsdienern zur eigenmächtigen Verfügung *überlassen*, weil dies als Eingriff in geschützte Grundrechtspositionen dem Staat als Dienstherrn zuzurechnen ist.

Wenn der Staat einen Theologen zur wissenschaftlichen Entfaltung der Lehre und zur Religionslehrer- und Geistlichenausbildung einer Religionsgemeinschaft verwendet, der im Widerspruch zum Bekenntnis dieser Religionsgemeinschaft steht, liegt darin eine Ver-

---

Gebot weltanschaulicher Neutralität«, vgl. BVerfGE 18, 385 (386); 19, 206 (216); 24, 236 (246); 32, 98 (106); 33, 23 (28); 41, 29 (49).

[28] Im Unterschied zum christlichen Obrigkeitsstaat, in dem der Herrscher, pochend auf seine göttliche Verantwortung und Berufung, die Entscheidungen über das Staatsbekenntnis und die Staatskirche traf und sie auch im Widerstreit mit den kirchlichen Autoritäten durch seine (katholische) Kirchenvogtei und sein (nachreformatorisches) ius reformandi bestimmte und durch die theologischen Fakultäten und den Religionsunterricht des Staates durchsetzte.

[29] Anders ist die Rechtslage dort, wo der Kulturstaat nicht im Grundrechtsschutzbereich der Religionsgemeinschaften und nicht mit »ihren Angelegenheiten« (wie bei der theologischen Lehre und Geistlichenausbildung und beim Religionsunterricht) tätig ist. – So ist das Selbstverständnis einer Religionsgemeinschaft über »das Christliche« natürlich nicht maßgeblich für die staatlichen Theater, Museen und Bibliotheken, für die allgemeine Religionswissenschaft und für den »christlichen« Charakter der christlichen Gemeinschaftsschule, der (außerhalb des Religionsunterrichts) wegen der negativen Religionsfreiheit Andersgläubiger nur als »Kulturchristentum« und ohne »missionarische« Funktion zugrunde gelegt werden darf. Vgl. BVerfGE 41, 29 (51ff); 41, 65 (78ff); 41, 88 (107ff). Dazu Heckel, Religionsfreiheit (s. Anm. 26), 785ff, 793ff, 799ff; Ders., Religionsbedingte Spannungen im Kulturverfassungsrecht (s. Anm. 5), 367 (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 384f).

[30] Diese Amtsbindungen der theologischen Fakultät können nicht durch Beschlüsse der Universitätsgremien kompetenzwidrig abgestreift oder verändert werden. Auch der Gesetzgeber, die Kultusverwaltung oder Gerichtsurteile können sie ihnen nicht zur majorisierenden Auflösung oder Fusionierung überantworten.

letzung des Grundrechts der Religionsfreiheit, der kirchlichen Selbstbestimmungsgarantie und zugleich des Trennungsgebots gemäß Art. 4, 140 GG / 137 I und III WRV. Dies ist um so gravierender, als nach der Rechtsprechung des BVerfG schon der bloße Anblick eines kleinen Holzkreuzchens im Schulzimmer als unzumutbarer Eingriff in die Religionsfreiheit gelten soll. Das Amt des Theologen an einer staatlichen Universität ist ein *konfessionsgebundenes Staatsamt*[31]. Es setzt als Eignungsvoraussetzung die Übereinstimmung des Amtsträgers mit seiner Religionsgemeinschaft in seiner Lehre und Lebensführung voraus. Das Amt ist vom Grundrechtsstatus des Amtsträgers zu unterscheiden[32].

5. Der Staat ist so bezüglich der spezifisch bekenntnisbedingten Momente der Theologie auf die *Koordination* und *Kooperation* mit den betroffenen Religionsgemeinschaften angewiesen.

Wo er bei der Pflege der Theologie im Grundrechtsschutzbereich ihrer Religionsfreiheit tätig ist, muß er die Stellungnahme der betroffenen Religionsgemeinschaft über die rechtserheblichen religiösen Momente einholen, wenn er Personal- oder Sachentscheidungen des theologischen Forschungs- und Lehrbetriebes zu treffen hat[33]. Das hat sich in der Praxis seit Jahrzehnten so gut wie reibungslos eingespielt. – Daraus ergeben sich folgenschwere Grenzen für die Organisationsgewalt der Gesetzgebung und Regierung und für die Kompetenzen der Kultusbürokratie wie auch der Hochschulautonomie:

---

[31] A. v. Campenhausen, Das konfessionsgebundene Staatsamt (in: Festgabe für Theodor Maunz, 1971, 27–37), 27ff (auch in: Ders., Gesammelte Schriften, 1995 [201–210], 201ff); Ders., Konfessionsgebundene Wissenschaft im religiös neutralen Staat (in: Wissenschaftsrecht, Beih. 10, 1993, 1–19), 2ff; Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 67ff, 94ff; Ders., Religionsfreiheit (s. Anm. 26), 748; Hollerbach, Theologische Fakultäten (s. Anm. 12), 557, 571; E. G. Mahrenholz, Staat und staatlich-katholisches Lehramt (Der Staat 25, 1986, 79–102), 96; Müller-Volbehr, Staat und Kirche – Universität und Theologie (s. Anm. 13), 22ff; U. Scheuner, Rechtsfolgen einer konkordatsrechtlichen Beanstandung eines katholischen Theologen, 1980, 26ff; G. Seebass, Die deutschen Evangelisch-theologischen Fakultäten im Recht des Staates und der Kirchen (ZSRG.K 113, 1996, 353–368), 361, 354; Solte, Theologie (s. Anm. 10), 128ff, 166ff; W. Weber, Das Nihil obstat. Beiträge zum Verhältnis Staat und katholischer Kirche (ZgesStW 99, 1939, 193–244), 227ff (auch in: Ders., Staat und Kirche in der Gegenwart, 1978 [28–74], 60ff); H. Weber, Der Wittenberger Vertrag – Ein Loccum für die neuen Bundesländer? (NVwZ 1994, 759–766), 764f; NdsOVG, DÖV 2000, 513, (514).

[32] Die Grundrechte hingegen gewährleisten zwar, daß der Amtsinhaber das Amt freiwillig antreten und aufgeben kann, ja daß er auch jederzeit persönlich Lehren vertreten darf, die seinen freiwillig übernommenen Amtspflichten widersprechen, etwa die Konversion, den Glaubensabfall, die offene Religionsbekämpfung propagieren und praktizieren kann. Aber dann verliert er die Eignung für sein Amt. Das Grundrecht gibt ihm ein Abwehrrecht gegen unberechtigte Staatseingriffe, jedoch keinen Leistungsanspruch auf Verleihung des Amtes, kein Forderungsrecht zur Strukturveränderung seines Amtes und erst recht kein Eingriffsrecht in das Bekenntnis seiner Kirche, geschweige denn ein Gestaltungsrecht zu dessen Änderung durch staatlichen Oktroi.

[33] Ob etwa ein akademischer Lehrer als »katholisch« bzw. »evangelisch« anzuerkennen ist, ob eine Prüfungsordnung in der Auswahl und Gewichtung der Prüfungsfächer die theologischen Kerndisziplinen hinreichend berücksichtigt, ob Konfessionsfremde berufen oder graduiert werden dürfen u.a.m.

II. Zum religiösen Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften

1. Allein die Religionsgemeinschaften haben – positiv – zu bestimmen, was ihr *kirchliches Bekenntnis* inhaltlich umfaßt und bedeutet und was folglich als maßgeblich für die Lehre und Lebensführung ihrer Religionslehrer- und Geistlichenausbildung zugrunde zu legen ist.

Sie allein haben auch zu bestimmen, welche Anforderungen an die Glaubwürdigkeit des Theologen hinsichtlich seines Lebenswandels zu stellen sind, da die Theologie (anders als Religionswissenschaften) nicht in atheistischer bzw. agnostizistischer Abstinenz, sondern in personaler Bejahung und Identifikation mit der göttlichen Offenbarung und ihren Geboten zu erforschen und zu lehren ist. – Das ist ihnen nach Art. 4, 140 GG / 137 III WRV in Eigenständigkeit und Unabhängigkeit als »eigene Angelegenheit«[34] garantiert. Entscheidend ist insbesondere ihr Recht, – negativ – *die Grenze zu definieren*: Ausschließlich sie haben darüber zu befinden, was und wer ihr kirchliches Bekenntnis überschreitet, was deshalb nicht mehr als »evangelisch« bzw. »katholisch« und als »evangelische« bzw. »katholische« Theologie anerkannt werden kann, mag es auch in anderen Fakultäten als Religionswissenschaft, -philosophie, -soziologie in pluralistischer Unbefangenheit zu betreiben sein[35].

2. Das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften wird *beschränkt* durch die »für alle geltende[n] Gesetze« gemäß Art. 140 GG / 137 III WRV. So sind auch die Kirchen bezüglich ihrer theologischen Forschung, Lehre und Geistlichenausbildung in den verfassungsrechtlichen Zusammenhang des weltlichen *Kulturstaates eingefügt*. – Indessen: Die staatlichen Hochschulgesetze sollen die

---

[34] Vgl. M. Heckel, Die Kirchen unter dem Grundgesetz (in: Veröffentlichungen der Vereinigung deutscher Staatsrechtslehrer [VVDStRL] 26, 1968, 5–56), 41ff (auch in: Ders., Gesammelte Schriften I [JusEcc 38], 1989 [402–446], 433ff); Ders., Religionsfreiheit in der Rechtsprechung des BVerfG (s. Anm. 26), 411 (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 336f). – BVerfGE 70, 138 (139, 168): »Es bleibt danach grundsätzlich den verfaßten Kirchen überlassen, verbindlich zu bestimmen, was ›die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Verkündigung erfordert‹, was ›spezifisch kirchliche Aufgaben‹ sind, was ›Nähe‹ zu ihnen bedeutet, welches die ›wesentlichen Grundsätze der Glaubens- und Sittenlehre‹ sind.« – Zum Problemstand in der Lehre z.Z. der WRV und des GG vgl. Hesse, Selbstbestimmungsrecht (s. Anm. 26), 538ff, 542; A. v. Campenhausen, Art. 137 WRV, Rn. 29 (in: H. v. Mangoldt / F. Klein / Ch. Starck [Hg.], Bonner Grundgesetz. Kommentar. Artikel 79–146, Bd. III, [4]2001, 2751–2931), 2770; Fuchs, Staatskirchenrecht (s. Anm. 12), 69; Hollerbach, Grundlagen, § 138, Rn. 116 (s. Anm. 26), 535; M. Morlok, Art. 140 GG / 137 WRV, Rn. 44, 47 (in: H. Dreier [Hg.], Grundgesetz. Kommentar. Artikel 83–146, Bd. III, 2000, 1247–1382), 1303ff. – Ein Theologe im Staatsamt darf deshalb nicht etwas als evangelische bzw. katholische Lehre ausgeben, was dem Bekenntnis seiner Glaubensgemeinschaft nach ihrem Selbstverständnis widerspricht.

[35] Das wird durch das Verbot der Staatskirche nach Art. 140 GG / 137 I WRV bekräftigt. Da der Staat kein Staatsbekenntnis und keine Staatskirche mehr besitzt, darf er Bekenntnisinhalte nicht mehr eigenmächtig festsetzen, wie dies der »christliche« Monarch früher aus christlicher Verantwortung für sich in Anspruch nahm.

Freiheit der Wissenschaft und der Religion nicht ablehnend beschränken und blockieren, sondern ihre geordnete und störungsfreie Entfaltung innerhalb der notwendigen weltlichen Ordnung und Gemeinwohlverantwortung ermöglichen und sichern.

Die Schrankengesetze haben hier zum guten Teil *Hilfs- und Intendanturfunktionen* zur Grundrechtsverwirklichung der – positiven wie der negativen – Religionsfreiheit[36]. Sie regeln den schonenden Ausgleich der widerstreitenden Rechtspositionen, damit die religiöse Freiheit aller und das Gemeinwohl optimierend verwirklicht werden können. – Die Schrankengesetze müssen deshalb in der Art der Beschränkung ihrerseits das Schutzgut der Freiheitsverbürgungen respektieren und in der gebotenen »*Wechselwirkung von Kirchenfreiheit und Schrankenzweck*«[37] berücksichtigen. Der Kernbereich des Glaubens und Bekenntnisses ist dabei der staatlichen Einflußnahme entzogen; aber ihre Entfaltung im Kulturstaatssystem ist durch freiheitsgerechte Schrankennormen des Hochschulrechts zu ordnen, wie dies auch auf den Nachbarfeldern des Schul-, Medien-, Krankenhaus-, Bauplanungsrechts geschieht. Entsprechendes gilt für die Schranken der Religionsfreiheitsgarantie des Art. 4 GG[38].

---

[36] Vgl. Heckel, Die Kirchen (s. Anm. 34), 44; Ders. Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 328; Ders. Religionsfreiheit in der Rechtsprechung des BVerfG (s. Anm. 4), 412 (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 338); Hesse, Selbstbestimmungsrecht (s. Anm. 26), 549ff, 553f.

[37] Wobei »dem Selbstverständnis der Kirchen ein besonderes Gewicht beizumessen« ist. Vgl. BVerfGE 72, 278 (289ff); 24, 236 (247ff, 250); 42, 312 (330ff, 336ff); 46, 73 (85ff, 94ff); 53 366 (401ff); 57, 220 (244); 66, 1 (22); 70, 138 (167); 74, 244 (251ff, 255); 83, 341 (357). – Zu der »Wechselwirkungslehre« hat sich die Judikatur in Auseinandersetzung mit der Literatur durchgerungen. Vgl. P. Badura, Das Staatskirchenrecht als Gegenstand des Verfassungsrechts. Verfassungsrechtliche Grundlagen (in: HSKR² I, 211–251), 244; Campenhausen, Art. 137 WRV, Rn. 200ff (s. Anm. 34), 2853f; Heckel, Die Kirchen (s. Anm. 34), 42ff, 54f (auch in: Ders., Gesammelte Schriften I, 435ff, 444f); Ders., Staat, Kirche, Kunst. Rechtsfragen kirchlicher Kulturdenkmäler, 1968, 225ff, 229ff; Ders., Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 35ff, 124f, 127ff, 196ff; Hesse, Selbstbestimmungsrecht (s. Anm. 26), 549ff; A. Hollerbach, Das Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts (AÖR 92, 1967, 99–127), 108; Ders., Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts (II) (AÖR 106, 1981, 216–283), 238, 241, 245; Ders., Die Kirchen unter dem Grundgesetz (in: VVDStRL 26, 1968, 57–106), 61 f; Ders., Grundlagen, Rn. 119ff (s. Anm. 26), 536ff; Kästner, Justizhoheit (s. Anm. 26), 254ff; U. Scheuner, Begründung, Gestaltung und Grenzen kirchlicher Autonomie (in: Festschrift für Armin Füllkrug, 1979, 1–33), 21; K. Schlaich, Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip, 1972, 174ff; W. Weber, »Allgemeines Gesetz« und »für alle geltendes Gesetz« (in: FS für Ernst Rudolf Huber, 1973, 181–199), 198 (auch in: Ders., Staat und Kirche in der Gegenwart, 1978 [340–360], 359); Morlok, Art. 140/137 WRV Rn. 60 (s. Anm. 34), 1311; W. Bock, Das für alle geltende Gesetz und die kirchliche Selbstbestimmung am Beispiel des Amtsrechts der evangelischen Kirchen, 1996, 147, 184, 283.

[38] Die Schranken des Art. 4 GG ergeben sich nach der höchstrichterlichen Judikatur nur aus der Verfassung selbst, hier also aus der Wissenschaftsfreiheit des Art. 5 III GG i.V.m. der Religionsfreiheit des Art. 4 GG sowie aus dem Kulturstaatsauftrag.

3. Dieses *Selbstverständnis* der Religionsgemeinschaft[39] über den Inhalt und die Grenzen des »katholischen« bzw. »evangelischen« Bekenntnisses ist vom säkularen Staat gemäß Art. 4, 140 GG / 137 III WRV zu achten und bei seinen verwaltungsrechtlichen Entscheidungen anzuerkennen.

Das gilt auch für die Auswirkung ihres Bekenntnisses auf das besondere Wissenschaftsverständnis ihrer Theologie: Was ihr »Glaube« und »Bekenntnis« für die wissenschaftliche Entfaltung durch die theologische Forschung und Lehre und für die Geistlichenausbildung bedeutet, hat die betreffende Religionsgemeinschaft selbständig gemäß Art. 4 und 140 GG / 137 III WRV nach dem Selbstverständnis ihres Bekenntnisses zu bestimmen. Deshalb ist insoweit ihre *Selbstdarstellung* ihres Bekenntnisses rechtlich maßgeblich: Der Staat darf den (»wahren«) Inhalt und Sinn des »Katholischen« bzw. »Evangelischen« nicht davon abweichend authentisch-etatistisch interpretieren, definieren und hochschulrechtlich oktroyieren[40].

4. Das betrifft den Kernbereich des Art. 4 GG als Abwehrrecht gegen staatliche Eingriffe, aber auch dessen Ausstrahlungswirkung innerhalb der *kultur- und sozialstaatlichen Leistungsverwaltung,* soweit diese im grundrechtlich geschützten Freiheitsbereich der Religionsgemeinschaften tätig ist.

In der theologischen Wissenschaftspflege und im Religionsunterricht muß der Staat das Bekenntnis der Religionsgemeinschaften gemäß ihrer Selbstdarstellung achten. – Die religionsrechtlichen Begriffe haben insoweit einen Rahmencharakter und eine Verweisungsfunktion[41]. – Bestimmend für die Pflege der Theologie ist mithin:

---

[39] Das ist in der Judikatur des BVerfG der Angelpunkt der Interpretation des Art. 4 GG. Vgl. BVerfGE 24, 236 (247f); 30, 315 (424f); 32, 98 (108ff); 33, 23 (28ff); 42, 312 (332ff); 46, 73 (84ff, 95); 53, 366 (391ff, 399, 401); 57, 220 (243ff); 66,1 (19f, 22); 70, 138 (166ff); 74, 244 (252ff); 83, 341 (354ff). Heckel, Religionsfreiheit in der Rechtsprechung BVerfG (s. Anm. 4), 414.

[40] Nur dies wird den Art. 4, 3 III, 140 GG / 137 I und III WRV und den daraus gewonnenen Prinzipien der staatlichen Neutralität, Parität, Nichtidentifikation gerecht. – Die Ausstrahlungswirkung des Art. 4 GG ist als subjektives Recht und als Leitprinzip des objektiven Rechts zu beachten. Vgl. M. Heckel, Religionskunde im Lichte der Religionsfreiheit (ZevKR 44, 1999, 147–225), 176ff (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V [JusEcc 73], 2004 [485–561], 494); Ders., Religionsbedingte Spannungen (s. Anm. 5), 360f, 370ff (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 376f, 388f); R. Mainusch, Lehrmäßige Beanstandung eines evangelischen Theologieprofessors (DÖV 1999, 677–685), 678.

[41] Zu diesem Verweisungs- und Bezugnahmecharakter vgl. Heckel, Religionsfreiheit (s. Anm. 26), 666f, bes. 678ff, 685ff; Ders., Die religionsrechtliche Parität (in: HSKR I, 445–544), 504–507 und (in: HSKR² I, 589–622), 606ff, 617ff, 620ff; Ders., Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 29ff. – Ausführlich M. Morlok, Selbstverständnis als Rechtskriterium, 1993, 7, 49, 78ff, 393ff, 431; A. Isak, Das Selbstverständnis der Kirchen und Religionsgemeinschaften und seine Bedeutung für die Auslegung staatlichen Rechts, 1994, 25, 48ff – Zur Selbstbeschränkung des säkularen Staates bei der Ausfüllung der »instrumentalen Rahmenordnung« auch P. Badura, Das Staatskirchenrecht (s. Anm. 37), 222; Ders., Der Schutz von Religion (s. Anm. 26), 51ff; W. Bock, Religionsfreiheit zwischen Skylla

III. Die Maßstabregel

1. Für die Kompetenzabgrenzung und die Kooperationsnotwendigkeit zwischen Staat und Kirche im Kulturverfassungsrecht des säkularen Staates gilt die fundamentale »Maßstabregel«:

Wo Staat und Religionsgemeinschaften im Grundrechtsbereich der Religionsfreiheit und des kirchlichen Selbstbestimmungsrechtes religiös qualifizierte Sinneinheiten als gemeinsame Angelegenheiten pflegen und schützen, hat sich der *Staat* auf die spezifisch *weltlich-kulturellen*, die *Kirche* auf die spezifisch *geistlich-bekenntnismäßigen* Aspekte und Maßstäbe, Kompetenzen und Entscheidungen zu beschränken, zugleich jedoch diejenigen der Gegenseite zu respektieren und sie kooperativ der eigenen Entscheidung zugrunde zu legen.

In den Kirchenverträgen und in den Hochschulgesetzen erscheint diese Maßstabregelung verschiedentlich bei der Regelung von Einzelfragen[42]. Die vereinzelte und lückenhafte Ausgestaltung dieser einfachgesetzlichen und vertraglichen Detailbestimmungen bringt jedoch die generelle Geltung dieses Grundprinzips nicht adäquat zum Ausdruck, ja verleitet bei isolierter Wortinterpretation zu Fehlschlüssen.

2. Die Maßstabregel ergibt sich *aus der Verfassung*. Deshalb ergreift sie alle Fragen der theologischen Wissenschaftspflege, in denen sich die einschlägige verfassungsrechtliche Konstellation stellt[43].

---

und Charybdis (AÖR 123, 1998, 444–475), 457ff; Campenhausen, Verfassungsstaat und Religion (s. Anm. 26), 49ff; Hesse, Selbstbestimmungsrecht (s. Anm. 26), 543 Anm. 74; P. Kirchhof, Beitrag der Kirchen (s. Anm. 26), 782, 790, 793; H. Weber, Die Religionsfreiheit im nationalen und internationalen Verständnis (ZevKR 45, 2000, 109–156), 122ff. – Deshalb fügt sich die dynamische Verweisung des Reichskonkordates (Art. 19, 2 und des Schlußprotokolls) auf die »einschlägigen kirchlichen Vorschriften« systemgerecht in die allgemeinen Strukturen des Staatskirchenrechts ein. Die Verweisung bezog sich früher auf die apostolische Konstitution »Deus Scientiarum Dominus« vom 24.5.1931, heute auf »Sapientia Christiana« vom 15.4.1979; vgl. den Text bei J. Listl (Hg.), Konkordate und Kirchenverträge, Bd. I, 1987, 45, 56.

[42] Etwa bei den kirchlichen Mitwirkungsrechten im Berufungsverfahren hinsichtlich der bekenntnisgemäßen Lehre und Lebensführung eines Theologen oder im theologischen Prüfungswesen hinsichtlich der geistlichen Aspekte der Prüfungsfächer und Prüfungsvoraussetzungen. Z.B. Art. X Bad. Konk; Art. 3 § 1und 2 Bay. Konk; Schlußprotokoll zu Art. 12 Abs. 1 2 Preuß. Konk.; Art. 19 Reichskonk.; uneinheitlich die evangelischen Kirchenverträge mit den alten und neuen Bundesländern. – Vgl. § 74 Abs. 2 Bad-Württ Landeshochschulgesetz, gleichlautend früher § 140 Abs. 3 Bad-Württ Universitätsgesetz (diese Maßstabpräzisierung wurde vom Verfasser in einer gutachtlichen Stellungnahme vom 24.11.1977 für das badwürtt Kultusministerium vorgeschlagen). – Zur Notwendigkeit der Präzisierung der Maßstabfrage vgl. Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 227ff, 31 Anm. 41, 114.

[43] Vgl. Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 31 (Trennungsprinzip), 47, 51f

3. Die Maßstabregel ist keine exzeptionelle Eigenheit der theologischen Wissenschaftspflege des Kulturstaates. Sie fügt sich in das *Gesamtsystem* des Staatskirchenrechts und Kulturverfassungsrechts stimmig und ausgewogen ein und bietet den Schlüssel für die verwickelten staatskirchenrechtlichen Kooperationsprobleme auch auf den Gebieten des Religionsunterrichts[44], des Denkmalrechts[45], der Anstalts- und Militärseelsorge, des Feiertagsrechts, der Wohlfahrtspflege, des Kirchensteuerrechts[46].

(kath. Berufungswesen), 114ff (ev. Berufungswesen), 203 (konfessionsfremde Lehrer), 227 (Prüfungswesen), 300ff (Prüfungsvoraussetzungen), 329, 343 (Errichtung und Ausstattung theologischer Fakultäten), 380 (Nichtstaatliche Hochschulen). – Wegweisend für das Berufungswesen Solte, Theologie (s. Anm. 10), 80, 91f, 154, 186ff, 191; Ders., Kirche, Staat und evangelische Theologie (in: J. Bohnert u.a. [Hg.], FS für Alexander Hollerbach, 2001, 791–809), 800ff, 808; K. Hesse, Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften (in: HSKR I, 409–444), 441 und (in: HSKR² I, 521–559), 542; Hollerbach, Theologische Fakultäten (s. Anm. 12), 564, 565ff, 569, 571ff; Anke, Neubestimmung (s. Anm. 12), 238f, 247ff, 357; Fuchs, Staatskirchenrecht (s. Anm. 12), 67, 78, 97, 136, 214; Kriewitz, Errichtung (s. Anm. 3), 165; Weber, Theologische Fakultäten (s. Anm. 12), 852; G. Seebass, Die Evangelisch-theologischen Fakultäten (s. Anm. 31), 354f, 359f, 365; Christoph, Ev.-theol. Fakultäten (Anm. 3), 57f.

[44] Statt anderer Ch. Link, Religionsunterricht (in: HSKR² II, 439–509), 488 ff; K.-H. Kästner, Religiöse Bildung und Erziehung in der öffentlichen Schule – Grundlagen und Tragweite der Verfassungsgarantie des staatlichen Religionsunterrichts (in: H. Marré / D. Schümmelfeder / B. Kämpfr [Hg], Der Beitrag der Kirchen zur Erfüllung des staatlichen Erziehungsauftrags [EGTSK 32], 1998, 61–96), 61ff; Ders., Konfessionalität des Religionsunterrichts (s. Anm. 22), 303ff, 309ff, 313; M. Heckel, Der Rechtsstatus des Religionsunterrichts im pluralistischen Verfassungssystem, 2002, 34ff. – Beispielhaft BVerfGE 74,244 (251f): »Der Religionsunterricht gehört daher zu den gemeinsamen Angelegenheiten von Staat und Kirche, bei denen die Verantwortungsbereiche beider Institutionen eng miteinander verknüpft sind. Ungeachtet der sich daraus ergebenden Pflicht zur Kooperation und gegenseitigen Rücksichtnahme müssen die jeweiligen Zuständigkeiten streng voneinander geschieden werden.«

[45] Heckel, Staat, Kirche, Kunst (s. Anm. 37), 10, 138ff, 173ff, 204, 232; H. Maurer, Denkmalschutz im kirchlichen Bereich (in: H.-G. Jung u.a. [Hg.], FS für Armin Füllkrug, 1979, 82–93), 84ff, 90ff (auch in: Ders., Abhandlungen zum Kirchenrecht und Staatskirchenrecht, 1998 [203–221], 206ff, 217ff).

[46] Vgl. F. Hammer, Rechtsfragen der Kirchensteuer, 2002, 178ff, 227ff, 232ff, bes. 243ff und 408ff; M. Heckel, Die Kirchen im Sozialstaat. Staatskirchenrechtliche Probleme kirchlicher Wohlfahrtspflege (in: F. Ruland u.a. [Hg.], FS für Hans F. Zacher, 1998, 235–257), 245ff, 248ff, 256f (auch in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. V [623–645], 633ff, 636ff, 644ff).

IV. Kulturverantwortung des Staates für die säkularen Rahmenbedingungen

1. Die *staatliche Kulturverantwortung* umfaßt jedoch ungeschmälert die *allgemein-kulturellen* Momente der theologischen Wissenschaftspflege. Das staatliche Letztentscheidungsrecht ist in den »gemeinsamen Angelegenheiten« nicht einer allseitigen kirchlichen Mitbestimmung unterworfen worden.

Zu diesem Bereich der staatlichen Verantwortung zählt vor allem die staatliche Sorge für das wissenschaftliche Niveau der Theologie, die Funktionsfähigkeit ihres Forschungs- und Lehrbetriebes, ihre interdisziplinären Verbindungen, ihre finanzielle und räumliche Ausstattung, die korrekte Abwicklung ihres Prüfungswesens, die Erledigung der Selbstverwaltungsgeschäfte, die beamtenrechtliche und disziplinarrechtliche Betreuung, die Wahrung der Aufsichtsfunktionen über die akademischen Einrichtungen. Hierzu gehört auch die Entscheidung über die Bedürfnisfrage bei der Errichtung neuer Theologenfakultäten und die Ausstattung mit neuen Lehrstühlen, soweit dies unter allgemein-kulturellen Maßstäben zu entscheiden ist. Hingegen bezieht sich die Kompetenz der Religionsgemeinschaft auf die Vertretung und Gewichtung der theologischen Kerndisziplinen des Alten und Neuen Testaments, der systematischen und historischen und praktischen Disziplinen und auf die speziellen Bedürfnisse der Geistlichenausbildung[47]. Über die wissenschaftliche Befähigung nach allgemeinen wissenschaftlichen Maßstäben in Berufungsfragen aber hat nur der Staat zu entscheiden[48].

2. Vor allem gehört es zur unaufgebbaren Kompetenz des Staates, die *Freiheit der Wissenschaft* auch für seine Theologen zu gewährleisten. Die Kultusverwaltung und die Universität haben sie gegebenenfalls auch gegenüber kirchlichen Einflußnahmen ungeschmälert zu sichern. Die Theologenfakultäten sind nicht wissenschaftliche Außenstellen ihres Landeskirchenrates bzw. bischöflichen Ordinariats. Ihre Forschungs- und Lehrfunktion im Rahmen der staatlichen Universität ist der Eigenverantwortlichkeit und dem Wahrheitsstreben des akademischen Forschers und Lehrers anvertraut und keinen Weisungen staatlicher wie kirchlicher Vorgesetzter unterworfen. Das folgt aus Art. 5 III GG als subjektivem Abwehrrecht und als Leitprinzip objektiven Rechts.

---

[47] Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 49f, 52f, 87ff, 93ff, bes. 114ff, 203ff, 227ff, 249ff, 328ff, 380.

[48] Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 50; Hollerbach, Theologische Fakultäten (s. Anm. 12), 575. Deshalb ist es verfassungswidrig, daß das Badenkonkordat nicht nur die – bekenntnisbedingten – Fragen der Lehre und des Wandels des theologischen Lehrers, sondern auch seine pädagogische Lehrbefähigung der Zustimmungspflicht der Kirche unterwerfen will. – Auch eine Bevorzugung von Priestern bei theologischen Berufungen, die nicht durch ihre wissenschaftliche Leistungen vor anderen Bewerbern gerechtfertigt ist, würde die Gleichbehandlung gem. Art. 3 I und III GG und die Wissenschaftsfreiheit des Art. 5 III GG verletzen und könnte m.E. auch durch eine Ergänzung der Konkordate nicht rechtswirksam eingeführt werden.

Die Kirchen haben zwar – wie ausgeführt – nach ihrem Selbstverständnis zu bestimmen, was sie als Inhalt und als Grenze ihres Bekenntnisses ansehen und welche Personen sie danach als Mitglieder und als ihre theologischen Lehrer anerkennen können. Aber innerhalb dieses weiten Bereichs des »Evangelischen« bzw. »Katholischen« haben sie kein Recht zur Wissenschaftszensur, sondern müssen die Freiheit des Forschens und Lehrens respektieren. Diesem Freiheitsraum der deutschen Universität haben die Kirchen ihre theologische Forschung und Lehre seit alters anvertraut; in diesen Rahmen des staatlichen Rechts haben sie sich selbst verbindlich eingefügt, indem sie diese traditionsreiche Praxis durch ihre Kirchenverträge bestätigten. Die Wahrung ihrer wissenschaftlichen Freiheit ist für die Theologie eine Lebensnotwendigkeit und Grundvoraussetzung, um ihren Platz und Rang an der Universität nicht zu verlieren.

3. Der Staat hat die kulturpolitische Verantwortung dafür, daß die Kompetenzen der Religionsgemeinschaften nicht überschritten werden.

So hat sich die Kultusverwaltung zu vergewissern, daß eine kirchliche Beanstandung aus triftigen, in sich schlüssigen Gründen der Lehre oder des Wandels erfolgt und durch nachprüfbare Tatsachen belegt werden kann, auch wenn deren theologische Bewertung und Abwägung nicht in die Kompetenz des Staates, sondern der Kirche fällt. Die pauschale Behauptung der Untragbarkeit ohne substanzierte Kundgabe der beanstandeten Schriften, Lehren, Fakten genügt ebensowenig wie die Geltendmachung sonstiger persönlicher oder politischer Bedenken oder eine unerwiesene Verdächtigung, die auf bloßer Denunziation Dritter beruhen kann.

4. Die Kulturverantwortung des Staates für die religiösen Kulturbereiche ist heute einerseits gegen die Tendenzen zu ihrer Säkularisierung andererseits gegen den Rückzug der Religionsgemeinschaften in ein enges Ghetto *zu verteidigen*.

Der staatliche Einsatz für die Pflege religiöser Kultur wird in Zukunft nur dann zu erhalten und zu rechtfertigen sein, wenn die Kultusverwaltung die Verantwortung für sie – in den verfassungsmäßigen Grenzen – unverkürzt behält und ihre weltlichen Kompetenzen hierfür eigenständig und effektiv ausüben kann. Der Rückzug des Staates aus der religiös geprägten Kultur geht zu Lasten der Kultur und der Freiheit, der Vielseitigkeit und Offenheit des geistigen Lebens.

V. Ausgleich von Grundrechtskonfklikten

1. Wenn ein theologischer Lehrer im Staatsamt sich vom Bekenntnis seiner Kirche entfernt, ja dieses bekämpft, wirft dies auch für die staatliche Kultusverwaltung und Universität schwierige staatskirchenrechtliche und hochschulrechtliche Rechtsfragen auf: Der säkulare, religiös neutrale Staat kann und darf den theologischen Streit um die Wahrheit und Berechtigung der umstrittenen Lehre nicht entscheiden. Aber er muß die Grundrechtsentfaltung aller Betroffenen umfassend und bestmöglich durch eine säkulare Ausgleichslösung wahren[49].

---

[49] Vgl. dazu (mit Lit.) Heckel, Die theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 54ff, 66ff,

Bei solchen Konflikten geht es freilich nicht einfach um einen Gegensatz zwischen Wissenschaftsfreiheit und religiöser Bindung bzw. Repression, wie dies in der Öffentlichkeit durch manche Medien publikumswirksam-plakativ verbreitet wird.

2. Denn auf allen Seiten – bei dem Dissentierenden, den Kollegen, der Kirche und ihren Gläubigen, denen das theologische Amt letztlich dienen soll – ist die Wissenschaftsfreiheit *und* die Religionsfreiheit (Art. 4 *und* 5 III GG) zugleich betroffen. Glaube steht hier gegen Glaube und Wissenschaft gegen Wissenschaft.

Wie sich das religiöse Suchen in wissenschaftlicher Vergewisserung und theologischer Glaubensüberzeugung festigt und äußert, sind auch in den wissenschaftlich erarbeiteten Bekenntnisformulierungen Glaube und Wissenschaft ausgeformt, um den Glaubensgenossen durch das wissenschaftlich gebildete geistliche Amt weiter vermittelt zu werden und in der freien – religiösen und wissenschaftlichen – Prüfung der Geister Zustimmung oder Ablehnung zu finden. – Das Hochschulrecht des freiheitlich-pluralistischen Staates muß beiden Grundrechten des Art. 4 und 5 III GG – als subjektivem Recht und Leitprinzip objektiven Rechts – gerecht werden, weil das Wesen der Theologie als Wissenschaft gerade in ihrer untrennbaren Verbindung besteht.

3. Tritt ein theologischer Lehrer in Widerspruch zum Bekenntnis seiner Kirche (und dafür ist deren Selbstverständnis maßgeblich), so behält er uneingeschränkt seinen *Grundrechtsstatus* der Religions- und Wissenschaftsfreiheit des Art. 4 und 5 III GG wie auch seine *Beamtenrechte* und seinen *korporationsrechtlichen* Status in der Universität. Er verliert jedoch die Eignung für sein konfessionsgebundenes Amt und hat aus der theologischen Fakultät in eine andere (bzw. extra facultates) überzuwechseln.

In diesem Fall sind die verschiedenen Rechtsbeziehungen streng zu sondern: (a) Der Status der *theologischen Fakultät* ist konfessionell bestimmt; darüber kann sich weder die Kultusverwaltung noch die Universität hinwegsetzen. Der säkulare, religiös neutrale Staat verletzt die Religionsfreiheit und das Selbstbestimmungsrecht der Kirche (Art. 4 und 140 GG / 137 III WRV) im Kernbereich, wenn er Theologen, die nicht deren Bekenntniskonsens teilen, im Staatsamt zur wissenschaftlichen Entfaltung ihres Bekenntnisses und ihrer Geistlichenausbildung einsetzt, weil dies einen Eingriff in den Schutzbereich ihrer Grundrechte enthält, der nicht durch vorrangige weltliche Gemeinschaftsgüter oder durch Grundrechte anderer in verfassungsgemäßer Abwägung zu rechtfertigen ist. Der Staat hat kein ius reformandi, um Glaubens- und Kirchenreformen in den Religionsgemeinschaften durchzuführen, die diesen als »ihre Angelegenheit« vorbehalten sind. – (b) Aber hinsichtlich des betroffenen *Theologen* ist zu unterscheiden: Seine Religionsfreiheit und seine Wissenschaftsfreiheit stellt ihm den Wechsel seiner Überzeugung im weiten säkularen Grundrechtsrahmen des Art. 4 und 5 III GG frei. Auch die Beamtenrechte und die korporativen Mitgliedschaftsrechte in der Universität (Gesamtkorporation) sind – gemäß Art. 3 III, 33 III GG – im säkularen Staat konfessionell unabhängig ausgestaltet und gehen dem dissentierenden Theologe nicht verloren. Deshalb kann er weiterhin als Wissenschaftler an seiner

---

99ff, 113ff, 201ff; Ders., Grundfragen (s. Anm. 3), 274ff, 281ff, 288f (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 459ff, 466ff, 473f).

Universität frei forschen und lehren, sich über alle – auch alle theologischen – Gegenstände in kritischer Distanz, ja dezidierter Gegnerschaft zu seiner Kirche nach seinem religiösen und wissenschaftlichen Selbstverständnis äußern. – (c) Aber sein *Ausscheiden aus der Fakultät* ist einerseits notwendig, weil deren persönliche und sachliche Ressourcen zum Dienst an ihren geistlichen Aufgaben gewidmet sind, und andererseits verhältnismäßig und zumutbar, weil dem Ausscheidenden seine Beamten- und Korporationsrechte an der Universität (mit angemessener Ausstattung für seine veränderten Funktionen) verbleiben. Er besitzt jedoch keinen Anspruch auf Zugehörigkeit zur theologischen Fakultät nach Fortfall der einschlägigen Eignungsvoraussetzungen, kein Eingriffsrecht in das geistliche Selbstverständnis seiner Kirche und kein Forderungs- und Gestaltungsrecht auf deren Reformation (bzw. »Umfunktionierung«), während seiner Kirche ein Abwehrrecht gegen die Verfälschung ihres Bekenntnisses durch staatliche Amtswalter zusteht.

4. Das Kulturverfassungsrecht und das Staatskirchenrecht stehen dabei nicht im Widerstreit, sondern stimmen in ihren Grundlagen und Ergebnissen konvergierend überein.

Das moderne Kulturverfassungsrecht wird keineswegs durch ein überholtes Staatskirchenrecht nach den Leitbildern des christlichen Obrigkeitsstaates gehemmt. Der pluralistische Kulturstaat schützt und pflegt auch die religiösen Kulturbereiche in ihrer Eigenart, Vielfalt und Freiheit. Die weltliche Offenheit und liberale Weite seiner Freiheitsgarantien und Förderungen ermöglicht jedem Theologen, frei seines Glaubens zu leben, und der Theologie insgesamt, ihr Werk in der geistlichen Tiefe, Freiheit und Bindung des Glaubens traditionsbewußt und fortschrittsoffen in der Öffentlichkeit zur Wirkung zu bringen.

VI. Trennung, Neutralität und Säkularität im theologischen Hochschulrecht

1. Diese Kompetenzabgrenzung in der Wissenschaftspflege der Theologie entspricht der *Trennung* von Staat und Religionsgemeinschaften.

Das »Trennungsprinzip«, d.h. das »Verbot der Staatskirche« in Art. 140 GG/137 I WRV gebietet nach zutreffender, ganz herrschender Meinung und Verfassungsrechtsprechung keineswegs die strikte Trennung und Beziehungslosigkeit von Staat und Religionsgemeinschaften[50]. Im deutschen Staatskirchenrecht gilt nicht ihre Trennung in verschiedene Materien bzw. Sachbereiche, wohl aber ihre Trennung nach ihren unterschied-

[50] Zum Trennungsprinzip vgl. die richtungsweisende Entscheidung BVerfGE 42, 312 (330); ferner: A. v. Campenhausen, Staatskirchenrecht, 1996[3], 94ff; Ders., Art. 140 GG, Rn. 34ff (in: Mangoldt/Klein/Starck [Hg.] [s. Anm. 34], 2679–2727), 2700; Ders., Art. 137 WRV, Rn. 2ff (s. Anm.34), 2754; Ders., Verfassungsstaat und Religion (s. Anm. 26), 63ff, 71ff; Fuchs, Staatskirchenrecht (s. Anm. 12), 58ff, 64ff, 77ff, 177, 188, 195ff (sorgfältig differenzierend); Heckel, Religionsfreiheit in der Rechtsprechung des BVerfG (s. Anm. 26), 417f (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 343f); Hollerbach, Grundlagen, § 138, Rn. 111ff (s. Anm. 26), 533; eingehend und differenziert Ch. Link, Ein Dreivierteljahrhundert Trennung von Kirche und Staat (in: H. P. Bull [Hg.], FS für W. Thieme, 1993, 95–122), 103ff, 109, bes. 113ff.

lichen *Aufgaben und Zuständigkeiten, Entscheidungsmaßstäben und Verantwortlichkeiten*[51].

Die Trennung wurde ja seit dem 19. Jahrhundert als Instrument der Freiheit erstrebt und durchgesetzt; sie diente zur dreifachen Emanzipation: – des Staates von der Konfessionsbindung und Staatskirchenstruktur, – der Religionsgemeinschaften von der Staatskirchenaufsicht und -kuratel, – der Bevölkerung von der Staatskirche. Durch die strikte Trennung nach »Bereichen« (etwa nach dem französischen oder kommunistischen Trennungssystem) würde dieses Freiheitsziel in sein Gegenteil verkehrt, weil die diskriminierende Ausgrenzung der Theologie und des Religionsunterrichts aus dem staatlich verfaßten und geförderten Sozialstaats- und Kulturstaatssystem die Religionsfreiheit und Gleichheit (Art. 4 und 3 III GG) beeinträchtigen und eine etatistische »Ghettoisierung« des Religiösen bewirken würde. Die Trennung und die Religionsfreiheit verlangen nicht die Abschaffung, sondern die Freiwilligkeit des Religionsunterrichts und der theologischen Wissenschaftspflege des pluralistischen Staates.

2. Die *religiös-weltanschauliche Neutralität* des Staates[52] meint einerseits (»negativ«) die gleichmäßige *Distanzierung* vom Bekenntnisanspruch und Wahrheitsstreit der Religionen und Weltanschauungen[53], andererseits die (»positiv«) unparteiische *Respektierung* und *Berücksichtigung* der religös-weltanschaulichen Überzeugungen und Entscheidungen der Grundrechtsträger durch die staatliche Eingriffs- und Leistungsverwaltung gemäß Art. 4 und 140 GG/137 III WRV[54].

---

[51] Sie müssen deshalb bei den »Gemeinsamen Angelegenheiten« (Religionsunterricht, theologische Fakultäten, Militärseelsorge, Kirchensteuerrecht u.a.m.) jeweils die Maßstäbe und Entscheidungen des zuständigen Partners als maßgeblich respektieren und mit ihm zusammenarbeiten. Diese Kooperation ist zur sachgerechten Bewältigung der gemeinsamen Angelegenheiten unumgänglich. Doch ist sie eben differenziert nach den unterschiedlichen Aufgaben, Kompetenzen und Verantwortlichkeiten des Staates und der Religionsgemeinschaften wahrzunehmen. Das ist die paradoxe, aber notwendige Folge des Trennungsprinzips in dem auf Religionsfreiheit verpflichteten Verfassungsstaat.

[52] Zur Neutralität im Staatskirchenrecht vgl. insbes. K. Schlaich, Neutralität (s. Anm.37), 131ff, 157ff, 169ff, 192ff, 212ff, 221ff, 233ff; E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit und öffentliches Schulgebet (DÖV 1966, 30–38), 34ff; Campenhausen, Verfassungsstaat und Religion (s. Anm. 26), 77ff; Ders., Art. 140 GG, Rn. 15ff (in: Mangoldt / Klein / Starck [s. Anm. 34]), 2690; Fuchs, Staatskirchenrecht (s. Anm. 12), 98ff, 178, 187ff, 196f, 239; Heckel, Religionsfreiheit (s. Anm. 26), 773ff; Ders., Religionskunde (s. Anm.40), 198ff; Hollerbach, Grundlagen, Rn. 80ff, 95, 101, 113, 117ff (s. Anm. 26), 516, 523, 526f, 533, 535. – Zum Problem jüngst auch S. Huster, Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung, 2002.

[53] Neutralität bedeutet insoweit Enthaltung des Staates von religiöser Entscheidung und Einmischung gemäß Art. 3 III, 33 III, 140 GG / 137 I WRV. Dies bestimmt die Staatsorganisation und den Staatsbürgerstatus, vor allem im Wahlrecht, Beamtenrecht, Eherecht. Auch in der theologischen Wissenschaftspflege entscheidet der Staat – »neutral« in diesem ersten Sinne – nicht über die religiösen Inhalte, sondern beschränkt sich auf die äußeren, organisatorischen usw. Rahmenbedingungen und Intendanturfunktionen.

[54] Der Kulturstaat hat – »neutral« in diesem zweiten Sinn – bei der Pflege der Theologie das Bekenntnis der betreffenden Religionsgemeinschaft und ihrer Anhänger zu respek-

Diese beiden Formen des Neutralitätsgebotes widersprechen sich keineswegs, sondern ergänzen, ja bedingen einander. Denn das Kultusministerium und die Universitäts- und Schulverwaltung sind im Sinn der ersten Neutralitätsform religiös und weltanschaulich neutral ausgestaltet, um im Sinn der zweiten Neutralitätsform den religiösen Zielen und Anforderungen theologischen Fakultäten der verschiedenen Konfessionen ohne konfessionelle bzw. ideologische Bevorzugung und Benachteiligung gerecht zu werden.

3. Der *säkulare Charakter* des pluralistischen Verfassungsstaates steht der Wissenschaftspflege der konfessionsbestimmten Theologie nicht entgegen. Aus dem normativen Kontext der individuellen und korporativen Religionsfreiheitsgarantie, der Trennung von Staat und Kirche, des religiös-weltanschaulichen Diskriminierungsverbotes und Neutralitätsprinzips folgt die *Selbstbeschränkung* des säkularen Staates *auf das Säkulare*[55]. Der Laizismus wurde nicht zur Staatsideologie erhoben.

Der deutsche Verfassungsgeber hat damit 1919 und 1949 die historischen Erfahrungen aus dem Kulturkampf und aus dem französischen Trennungssystem sowie aus dem Kirchenkampf mit dem Nationalsozialismus und Kommunismus normativ umgesetzt. In bewußter Abkehr vom alten Konfessionsstaat und in dezidierter Absage an den neuen Weltanschauungsstaat hat er sich für Freiheitlichkeit seines Kulturverfassungsrechts und für die Offenheit seines Erziehungssystems in religiöser Hinsicht entschieden.

D. Zum Verhältnis zwischen Theologie und Kirche

I. Die vernachlässigte Rechtsgestalt des theologischen ministerium verbi publicum

1. Während das äußere Verhältnis der theologischen Fakultäten zum Staat (wie im Teil C umrissen) im geltenden Kulturverfassungs- und Staatskirchenrecht juristisch als hinreichend geklärt gelten kann und derzeit auch kulturpolitisch von

tieren. In dieser Weise wurde das Neutralitätsgebot vom Bundesverfassungsgericht und von der Lehre im Bereich des Staatskirchenrechts, bes. des Religionsunterrichts, der Diakonie, des kirchlichen Dienstes, der Rechtsstellung der Geistlichen, des Arbeitsrechts, des Vereinsrechts, des Eides und der Definition der »eigenen Angelegenheiten« in Art. 140 GG / 137 III WRV herausgearbeitet.

[55] Speziell im Staatskirchenrecht des freiheitlichen Verfassungsstaats hat die Staatsgewalt eben kein ius reformandi zur Gestaltung der Religionsverhältnisse. Veränderung in religiösen Dingen, auch im ökumenischen Zusammenwachsen, kann allein die Sache der Religionsgemeinschaften selber sein. Die Reduzierung des Staatskirchenrechts auf religiös inhaltsleere Rahmenformen führt zu deren »Ausfüllungsbedürftigkeit« durch das Selbstverständnis der betreffenden Bürger und Religionsgemeinschaften, das der Staat durch seine Rahmenformen schützt. – Zu diesen Varianten im einzelnen M. Heckel, Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Aspekte einer umstrittenen Kategorie (ZSRG.K 97, 1980, 1–163), 127ff, 133ff, 138ff, 143ff, 147ff (auch in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. II [JusEcc 38], 1989, [773–911]), 880ff, 885ff, 890ff, 893ff, 897ff).

keiner Seite des parteipolitischen Spektrums bestritten ist, liegt das *Innenverhältnis* zwischen den theologischen Fakultäten und der Kirche rechtlich im argen. Im evangelischen Kirchenrecht hat die theologische Wissenschaft bisher rechtlich keinen Platz und keine Form gefunden.

Das ist um so erstaunlicher, als einerseits ihre eminente Bedeutung für die Kirche und für die Kirchenleitungen im breiten Konsens der Lehre und der Praxis stark hervorgehoben wird und andererseits der unlösbare Zusammenhang von Verkündigung und Ordnung, Rechtfertigung und Recht, »Geistkirche« und »Rechtskirche«, Bekenntnis und Rechtsgestalt der Kirche im evangelischen Kirchenrecht bei Theologen und Juristen zu den unverlierbaren Erfahrungen des Kirchenkampfes mit den totalitären Systemen im 20. Jahrhundert gehört.

2. Das Lehramt der theologischen Fakultäten hat Teil am *ministerium verbi publicum*, weil es der Verkündigung des Evangeliums im Predigtamt durch die wissenschaftliche Entfaltung der christlichen Lehre und Geistlichenausbildung dient.

Nach gemeinevangelischem Verständnis[56] ist es die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus, die die Kirche zur Kirche macht und so im Glauben an sein Erlösungswerk das Heil finden läßt und zum Dienst der Liebe befreit. Die Vergewisserung in dieser Wahrheit ist deshalb dem Glauben des Christen und dem Bekenntnis der Kirche als existentielle Notwendigkeit aufgegeben. Deshalb ist die christliche Kirche essentiell auf Theologie angewiesen, wie die Theologie ihrerseits ihren letzten Sinn im Dienst der Verkündigung findet. Evangelische Kirchenleitung geschieht vor allem durch den theologisch reflektierten, verantwortlichen Predigtdienst. Deshalb müssen die Kirchenleitung und die Theologie zu kritisch-selbstkritischem Dialog untrennbar verbunden sein, sich aber eben dafür zur wechselseitigen Korrektur und Hilfe in Selbständigkeit und Freiheit gegenüberstehen[57].

---

[56] Statt anderer vgl. G. Ebeling, Theologie und Verkündigung, 1962, 9; Ders., Die theologische Verantwortung (s. Anm. 16), 4ff, 9, 17ff (auch in: Ders., Theologie in den Gegensätzen des Lebens, 1995, 350–373); W. Huber, Theologie und Kirchenleitung (epd-Dokumentation 15.2.2005, Nr. 7, 4–9) (auch in: ZThK 102, 2005, 409–418); Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 155ff; Ders., Grundfragen (s. Anm. 3), 234ff (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 421).

[57] Prägnant ist dies vom Ratsvorsitzenden der EKD auf den Begriff gebracht: »Freiheit braucht die Theologie aber nicht nur deshalb, weil diese zum Ethos jeder Wissenschaft gehört. Freiheit braucht die Theologie vielmehr auch, damit sie ihre kirchliche Aufgabe wahrnehmen kann. Doch worin besteht diese Aufgabe? Der Titel ›Kirchenleitung und Theologie‹ ist kein Hendiadyoin; die beiden Begriffe sind keine Synonyme. Kirchenleitung und Theologie gehören zwar untrennbar zusammen; sie sind aber zugleich voneinander unterschieden. Kirchenleitung ist praktische Tätigkeit, die darauf gerichtet ist, daß die Kirche im Ganzen ihren Auftrag wahrnimmt – nämlich Gott zu loben und den Glauben an ihn zu wecken. Theologie ist, wie Schleiermachers unüberholte Definition heißt, ›der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d.h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist.‹ Theologie ist auf Kirchenleitung ausgerichtet, nämlich darauf, daß ihre Kenntnisse und Kunstregeln angeeignet und gebraucht

Beide tragen dafür Verantwortung, daß die Wahrheit des Evangeliums nicht der Beliebigkeit überantwortet wird. In diesem Sinn wird Theologie seit Schleiermacher selbst als eine Form der Kirchenleitung angesehen.

3. Die Verantwortung der Kirchenleitung für die rechte Lehre der Kirche gehört zum Wesen des evangelischen Kirchen- und Amtsverständnisses.

Nach den Bekenntnisschriften »ist das bischoflich Ambt nach gottlichen Rechten das Evangelium predigen, Sunde vergeben, Lehr urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen [...]« (Art. XXVIII der Confessio Augustana von 1530). Und nach den Grundartikeln der evangelischen Kirchenverfassungen ist das Evangelium von Jesus Christus, das in den Bekenntnissen bezeugt wird, für alle Glieder und Organe der Kirche die unantastbare und verpflichtende Grundlage ihres Handelns. Der Sinn des evangelischen Bekennens und Bekenntnisses ist hier nicht auszubreiten[58] – die Leuenberger Konkordie vom März 1973 widerlegt schlagend die bis heute in Theologen- und Juristenkreisen kolportierte Behauptung, daß die evangelische Kirche nach ihrem Bekenntnis- und Rechtsverständnis keine »Lehrautorität« kenne und sich kraft des evangelischen Kirchenrechts auch staatskirchenrechtlich dem säkularen Staate gegenüber mit unverbindlichen »consultativen« Ratschlägen in ihren fundamentalen Bekenntnis- und Lehrfragen begnügen müsse[59].

4. Aber die geistliche Bedeutung der Theologie und die Verantwortung der Kirchenleitung für die rechte Lehre sind im evangelischen Kirchenrecht aus disparaten Gründen mangelhaft und mißverständlich ausgeformt[60].

In den Kirchenverfassungen kommen die theologischen Fakultäten (mit Ausnahme der unklaren und mißglückten Regelung der Badischen Kirchenordnung) nicht vor[61]. Kirchengesetze handeln von Theologen und Theologie nur sporadisch jeweils in Einzelfragen, etwa

---

werden. Kirchenleitung ist auf Theologie angewiesen, nämlich darauf, daß ihr praktisches Handeln kritisch auf sein Zusammenstimmen mit jenen Kenntnissen und Kunstregeln überprüft wird. Theologie und Kirchenleitung sind gerade darin konstruktiv miteinander verbunden, daß sie kritisch aufeinander bezogen sind. Diese kritische Beziehung trägt zuallererst den Charakter der Selbstkritik. Wer immer kirchenleitende Verantwortung wahrnimmt, prüft sich selbst kritisch mit Hilfe der ihm zur Verfügung stehenden theologischen Mittel – keineswegs nur Theologen in kirchenleitenden Amt tun dies. Und wer immer Theologie treibt, nimmt damit kirchenleitende Verantwortung wahr – keineswegs nur dann geschieht dies, wenn es auch durch die Übernahme kirchlicher Leitungsämter äußerlich erkennbar wird.« So Huber, Theologie und Kirchenleitung (s. Anm. 56) (auch ZThK 102, 2005, 411).

[58] Zur Bedeutung und Wahrung des Bekenntnisses im evangelischen Kirchenrecht, insbesondere zur Eigenart, Abgrenzung und Reichweite seiner theologischen Verbindlichkeit und zum Unterschied von der katholischen Lehrgewalt und einer juristisch-normativen Fehldeutung vgl. Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 128–150.

[59] In ihr heißt es vielmehr: »Es wird Aufgabe der gemeinsamen theologischen Arbeit sein, die Wahrheit des Evangeliums gegenüber Entstellungen zu bezeugen und abzugrenzen« (Leuenberger Konkordie, Nr. 44f).

[60] Vgl. die Übersicht bei Christoph, Ev.-theol. Fakultäten (s. Anm. 3), 55–64.

[61] Vgl. unten Anm. 64. – Über Sonderfunktionen, die nicht den Fakultäten als staatlicher Institution, sondern einzelnen Fakultätsmitgliedern (in Synoden, Spruchkollegien,

im Zusammenhang des kirchlichen Prüfungswesens. Die Kirchenverträge, die sich zur Betreuung der Fakultäten als »gemeinsame Angelegenheiten« besonders eignen, regeln nur Einzelheiten, die einst aktuell gelöst werden mußten, und dies oft mit Lücken und nach einem überholten Modell.

II. Das Bedürfnis von institutionellen Verbindungen zwischen Fakultät und Kirche

1. Als Staatseinrichtungen haben die evangelischen Theologenfakultäten keinerlei organisatorische Verbindungen mit ihrer Kirche[62]. Durch die Trennung von Staat und Kirche 1919 wurden ihre altüberkommenen engen institutionellen Verflechtungen mit der evangelischen Landeskirche im System des christlichen Staates und des landesherrlichen Kirchenregiments zerschnitten. Als Staatseinrichtungen sind sie nach ihrer Organisationsstruktur wie nach ihren Kompetenzen organisatorisch ausschließlich in den Staatsaufbau des freiheitlichen, konfessionell neutralen Verfassungsstaates eingefügt, durch staatliche Gesetze und Universitätssatzungen geordnet, auf staatliche Kompetenzen beschränkt und nur der Staatsaufsicht, nicht der Kirchenaufsicht unterworfen[63]. Sie besitzen keine Kompetenz-Kompetenz zur eigenmächtigen Erweiterung ihrer Aufgaben, Zuständigkeiten und Bindungen.

Vor 1919 hatten die evangelischen oberen Kirchenbehörden und die evangelischen Theologiefakultäten im Grunde den gleichen Status: Sie waren *staatliche Institutionen mit kirchlichen Funktionen* im geistlich-weltlichen Verbundsystem des christlichen Staates und seiner Landeskirche. Nach der Trennung von Staat und Kirche aber fielen die Kirchenbehörden 1919 auf die kirchliche, die Fakultäten auf die staatliche Seite; ihre rechtlichen Verbindungen wurden durch die Revolution beseitigt. Damit wuchs die Gefahr, daß die äußere Trennung zur inneren Entfremdung führen könnte.

Beiräten, Kirchenleitungsfunktionen, Universitätspredigerämtern) durch spezielle kirchliche Rechtsnormen übertragen wurden, vgl. Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 158ff.

[62] Die evangelisch-theologischen Fakultäten haben deshalb einen Rechtsstatus ausschließlich nach staatlichem Recht. Anders als die katholische Kirche haben die evangelischen Kirchen auch kein eigenes Kirchenrecht über die theologischen Fakultäten parallel zum staatlichen Recht ausgebildet und kodifiziert. – Zum Kontrast vgl. über das Kirchenrecht der katholisch-theologischen Fakultäten die Arbeit von H. Schmitz, Studien zum kirchlichen Hochschulrecht, 1990.

[63] Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 152ff; Ders., Grundfragen (s. Anm. 3), 248ff (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 435ff); ebenso A. v. Campenhausen / J. E. Christoph, Zur Konfessionalität einer Theologischen Fakultät (ZevKR 41, 1996, 159–171), 164ff; Christoph, Ev.-theol. Fakultäten (s. Anm. 3), 58ff, 65.

2. Feste *institutionelle Verbindungen* zwischen den Kirchenleitungen und den Mitgliedern ihrer theologischen Fakultäten sind seit der Trennung von Staat und Kirche im Jahr 1919 dringend erforderlich, damit deren theologische Kompetenz für die gemeinsamen Aufgaben der Lehre und Lehrentwicklung, Ökumene, Kirchenreform, Stellung zum Staat u.a.m. zum Nutzen der Kirche wie der Wissenschaft besser fruchtbar werden kann. Durch die wachsende Säkularisierung des öffentlichen Bewußtseins ist dies seither noch wichtiger geworden.

Das Abreißen der institutionellen Verbindungen nach der Beseitigung des »christlichen Staates« widerspricht der eminenten Bedeutung der Theologie für die evangelische Kirche seit dem Ursprung der Reformation, die selbst aus dem tiefen Ringen der Universitätstheologie um den rechten Sinn von Buße, Glaube, Gnade und aus ihrer geistlichen Verantwortung für die Wahrheit und Geltung des Evangeliums im Leben der Kirche und des einzelnen erwuchs, die deshalb stets dem kirchlichen Beruf der theologischen Wissenschaft im Kampf gegen dessen Verfälschung durch eine pervertierte Volksfrömmigkeit und Kirchenleitung gerecht zu werden strebte und dafür ihre Existenz aufs Spiel setzte.

3. Die Diskrepanz zwischen ihrer rein staatlichen Organisation und ihren zentralen kirchlichen Funktionen schafft besondere Rechtsprobleme. Sie betreffen sowohl ihre institutionelle Struktur als auch ihre Kompetenzen und Funktionen. Diese Rechtsfragen lassen sich nicht dadurch hinweg eskamotieren, daß sich die Fakultäten geistlich (was in der Sache nur zu begrüßen ist) selbst »als Kirche« verstehen, ja gegenüber eventuellen Fehlentscheidungen von Kirchenleitungen und Synoden nach ihrem rechten ekklesiologischen Selbstverständnis als der bessere, richtigere Teil der Kirche des Evangeliums gelten mögen, wollen, können[64]. Denn:

Sie haben weder die *Organisationsgewalt* noch die *Verfügungsgewalt* zur Errichtung, Einrichtung, inhaltlichen Ausrichtung, Ausstattung und Besetzung ihrer Lehrstühle und ihrer anderen sachlichen und persönlichen Ressourcen, auch nicht zur Ausgestaltung der theologischen Studien- und Prüfungsgänge durch Satzungen, die nur die Zentralorgane der Universität erlassen können. Sie haben keineswegs das Recht der *Kooptation*, geschweige denn das Recht der Entfernung (»Selbstreinigung«) theologisch ungeeigneter und bekenntnismäßig untragbarer Mitglieder.

---

[64] Der vielberufene »Doppelstatus« der Theologenfakultäten ist insofern eine untechnische und irreführende Bezeichnung, als sie nicht juristisch den Rechtsstatus und die Kompetenzen der Fakultäten betrifft, sondern bloß eine plakative Umschreibung ihrer faktischen Funktionen für den Kulturstaat und für die Kirche enthält und daraus keine rechtlichen Folgerungen abzuleiten sind. Kritisch dazu Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 167 Anm. 336, 327; Ders., Grundfragen (s. Anm. 3), 249 Anm. 90 (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 435). – Das Problem ist verkannt in § 133 a der Badischen Kirchenordnung, der der Fakultät als Staatseinrichtung gewisse kirchenleitende Funktionen zumessen will. – Wie hier Christoph, Ev.-theol. Fakultäten (s. Anm. 3), 58, 65.

Nach dem allgemeinen staatlichen Hochschulrecht sind die Berufungsvorschläge der Fakultäten unverbindliche Stellungnahmen für die Kultusminister (bzw. Wissenschaftsminister), die nach ihrem Gutdünken davon abweichen, ja sogar ganz andere Personen als Professoren oktroyieren können[65].

Und ihre *Kompetenzen* beschränken sich strikt auf ihre hochschulrechtlichen Funktionen der Forschung, Lehre, Prüfung und akademischen Selbstverwaltung im Rahmen der Universität. Als Staatsbehörden mit einem festen, klar umrissenen Kreis von Aufgaben und Kompetenzen haben sie kein allgemeinpolitisches Mandat und ebenso kein kirchenpolitisches Mandat.

Als Staatsbehörden können sie deshalb auf staatlicher Rechtsgrundlage keine weiteren kirchlichen Funktionen – wie theologische Gutachten, Stellungnahmen, Denkschriften u.a. – übertragen erhalten und ausüben, wie dies früher zu den vornehmsten Aufgaben der theologischen Fakultäten im Dienst des christlichen Staates und seiner Kirche gehörte. – Auch aus eigener theologischer Initiative und Verantwortung können die Amtswalter des religiös neutralen Staates nicht gleichsam als *Bekenntniskommissare* ihrer Kirche auftreten, auch wenn viele evangelische Theologen diese Aufgabe für ihren Fakultätsverband (als Teil der »Kirche«) an sich zu Recht vindizieren, weil sie sich als die kundigeren Repräsentanten ihrer Kirche fühlen. – Weiter noch: Selbst durch kirchliches Recht könnten die Theologenfakultäten (in ihrer institutionellen Qualität und Verfaßtheit *als Staatsbehörden*) nicht als kirchliche *Bekenntniskammern* in Anspruch genommen werden, da eine derartige Organleihe die Trennung von Staat und Kirche verletzt[66]. – Das Verbot der Staatskirche und die kirchliche Selbstbestimmungsgarantie nach Art. 140 GG / 137 I und III WRV verwehren dem säkularen Staat ein solches Mitwirkungs- und Interventionsrecht in den eigenen Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften. Dies gilt auch für die theologischen Fakultäten die in ihre Universitäten als Gesamtkorporation eingegliedert sind und durch die Universitätsleitung, nicht durch den theologischen Dekan, nach außen vertreten werden.

4. Die sporadischen Gelegenheitskontakte zwischen dem Rat der EKD und dem evangelisch-theologischen Fakultätentag sind dafür kein Ersatz, zumal sie sich auf gewisse Einzelfragen beschränken, die einzelnen Fakultäten vor Ort (wo sie der Schuh drückt) aber kaum erreichen, und für die Arbeit des einzelnen Forschers und Lehrers gänzlich irrelevant sind, ja dort kaum zur Kenntnis genommen werden. Auch die Entsendung einzelner Fakultätsvertreter in die Synoden genügt dafür nicht, zumal sie durch ihr freies Mandat nicht an Beschlüsse ihres Fakutätsgremiums gebunden sein können.

---

[65] Auf welche Erfahrungen sich die Kirchen mit Kultusministern (zumal in einer rot roten Koalition) gefaßt machen müssen, lehrt das Parallelbeispiel des LER-Unterrichts in Brandenburg. Wie der Religionsunterricht durch atheistische Religionskunde verdrängt werden kann, so kann dies auch den theol. Fakultäten durch ihre schrittweise Umwandlung in religionswissenschaftliche Fächbereiche geschehen.

[66] Dazu Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 153f, 167 Anm. 336; Ders., Grundfragen (s. Anm. 3), 249 Anm. 92, 285 Anm. 187 (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 436 Anm. 92, 470 Anm. 187); Campenhausen / Christoph, Zur Konfessionalität (s. Anm. 63), 164ff; Christoph, Ev.-theol. Fakultäten (s. Anm. 3), 57.

Von einer Einbindung des Universitätstheologen in seine Kirche, von nennenswerten Kontakten, geschweige denn Mitgestaltungsrechten und Mitverantwortung kann – rechtlich – keine Rede sein. Darin liegt eine der Hauptursachen für ganz unnötige und unsinnige Reibungen, Mißverständnisse, Angstgefühle, Abwehrattitüden, Selbstbehauptungszwänge (die jedem schlichten Laien ein Ärgernis sind). Unverantwortlich erscheint der Verzicht darauf, die wissenschaftliche Kompetenz und persönliche Autorität vieler Theologieprofessoren, die mit Herz und Sinn an ihrer Kirche hängen, zur Mitarbeit für diese zu gewinnen, während auf der anderen Seite die Mitglieder der Kirchenoberbehörden oft beklagen, im Gehetz und Trubel der Tagesgeschäfte kaum Zeit zur Vertiefung in die theologischen Grundlagen ihrer Arbeit zu finden.

5. Institutionelle Verbindungen zwischen Theologen der staatlichen Fakultäten und den Kirchen können nur *auf innerkirchlicher Rechtsgrundlage* eingerichtet, geregelt und vollzogen werden[67]:

Denn die Kirchen können kraft ihres Selbstbestimmungsrechts nach Art. 140 GG / 137 III WRV durch kirchlichen Rechtsakt *eigene kirchenrechtliche Organe* zur Integration der Theologen in die Aufgaben der Kirche schaffen. In solche kirchlichen Organe sind dann zwar nicht die staatlichen Fakultäten als Institutionen zu berufen, wohl aber die einzelnen Theologen als Mitglieder ihrer Kirche, formell unabhängig von ihrem staatlichen Amt. Diese Verbindungen – in neuer, zeitgerechter Form – sind um so nötiger, als eben die Trennung von Kirche und Staat 1919 die Verbundenheit der theologischen Fakultäten, kirchlichen Instanzen und Kultusbehörden des christlichen Staates zerschnitt.

6. So wurde in der Evangelischen *Landeskirche Württembergs* auf Vorschlag des Verfassers ein *theologisch-kirchlicher Konvent* gebildet, der aus den Mitgliedern des Oberkirchenrats und den auf Lebenszeit ernannten Professoren der Tübinger Evangelisch-theologischen Fakultät besteht und der aufgrund einer Verordnung des Oberkirchenrats der gemeinsamen Beratung, gegenseitigen Information und Abstimmung und der gemeinsamen Beschlußfassung in den Grundfragen der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lebens dient.

Der Konvent tagt auf alternierende Einladung des Landesbischofs und des Dekans regelmäßig gemeinsam, kann aber auch in einer kirchlichen und einer akademischen Sektion zu gesonderter Beratung und Gutachtertätigkeit zusammentreten und gesonderte Gutachten erstellen, deren Publikation der Mitverantwortung des gesamten Konvents

---

[67] Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 163ff, Ders., Grundfragen (s. Anm. 3), 285 Anm. 187 (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 470 Anm. 187); Christoph, Ev.-theol. Fakultäten (s. Anm. 3), 57, 59. – Staatskirchenrechtlich unhaltbar ist deshalb die Forderung, daß die Theologenfakultäten sich – in ihrer Eigenschaft als staatliche Institutionen – durch staatliche Fakultätssatzung zur loyalen Zusammenarbeit mit den Kirchenleitungen verpflichten sollten. So die »Orientierungshilfe für die Zusammenarbeit von Kirchen und Fakultäten«, die eine Arbeitsgruppe der »Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie« im September 2003 für die EKD ausgearbeitet hat. Vgl. den Text (ZevKR 50, 2005, 84–89), 89; dazu wie hier kritisch Christoph, Ev.-theol. Fakultäten (s. Anm. 3), 50 Anm. 18, 59, 67. – Dieses unbedingt begrüßenswerte Sachanliegen kann nur durch innerkirchliche Rechtsgrundlagen juristisch realisiert werden.

bedarf[68]. – Seither hat sich das Verhältnis zwischen Kirche und Fakultät, das früher auch hier seine Krisen kannte, freundschaftlich, ja brüderlich entspannt und ist zu vertrauensvoller Zusammenarbeit, gegenseitiger Kritik und Hilfe gediehen.

III. Die Kompetenz der Kirche zur Entscheidung von Lehrfragen

1. Der Wechsel vom tausendjährigen Christlich-monarchischen Obrigkeitsstaat zur pluralistisch-freiheitlichen Demokratie 1918/19 hatte – wie erwähnt – tiefgreifende Auswirkungen auf das theologische Fakultätenrecht: Während einst im »Christlichen Staat« die Lehrstreitigkeiten der Landeskirche vom Staatsoberhaupt und Inhaber des landesherrlichen Kirchenregiments in eigener Kompetenz entschieden wurden[69], trägt seit 1919 die evangelische Kirche auch nach der säkularen Staatsverfassung die ausschließliche Verantwortung für die Wahrung ihres Bekenntnisses.

Nach dem Trennungsprinzip ist der Staat durch eine innerkirchliche Lehrdifferenz in seinem Bildungswesen nicht unmittelbar betroffen, weil sich seine kulturstaatliche Aufgabe, Kompetenz und Verantwortung auf die säkularen Aspekte und Kriterien der theologischen Wissenschaftspflege beschränkt; auch die flagrante Verletzung der Bekenntnisgrundlagen hat deshalb keine unmittelbaren (»automatischen«) Auswirkungen auf den

---

[68] Vgl. Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 162ff Anm. 329, sowie 160f zu den Problemen der Gruppenuniversität; Ders., Grundfragen (s. Anm. 3), 285 Anm. 187 (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 470). – Durch die Beschränkung der Mitgliedschaft auf die Professoren kommt deren Sachkompetenz und Erfahrung ohne Bindung an die Strukturen der modernen Gruppenuniversität so zum Zuge, wie es den Sacherfordernissen der Kirche und der theologischen Wissenschaft heute und der Mitverantwortung der Theologenfakultäten an den Geschicken ihrer evangelischen Kirche seit Jahrhunderten entspricht. Die Mitgliedschaft der studentischen Fakultätsvertreter und des weiteren Personals in den Fakultätsgremien dient ausschließlich dem Ausgleich hochschulinterner Spannungen und Partizipationsforderungen säkularer Art, die mit der spezifisch theologischen Aufgabe und Verantwortung der wissenschaftlich qualifizierten Theologen für die Kirche nichts zu tun haben. Bei der Errichtung der notwendigen Kontaktgremien zwischen Kirche und Theologie – die ohnehin nicht ohne Spannungen und Reibungen arbeiten werden – sollten sich die Landeskirchen nicht mit den ephemeren und peripheren Problemen und Strukturen der ideologisch befrachteten Hochschulpolitik unserer Tage belasten, sondern sich allein nach den Bedürfnissen der Kirche und der Wissenschaft richten. – Der Wortlaut der Württemberger Geschäftsordnung ist im Anhang wiedergegeben.

[69] Wie dies die »protestantischen Kirchenverfassungstheorien« des Territorialsystems, des Episkopalsystems und des Kollegialsystems nach unterschiedlichen, sich z.T. widersprechenden, z.T. ergänzenden und überlappenden Kriterien zu begründen suchten, auch wenn dies der lutherischen Lehre von den Zwei Reichen und Zwei Regimenten und dem reformatorischen Kirchenbegriff und Kirchenrechtsdenken widersprach und statt dessen der säkularen Maxime »cuius regio – eius religio« folgte. – Zur Entwicklung im 19. Jahrhundert vgl. oben Abschnitt A VI.

Status des beamteten Theologen, wenn die Kirche nicht vom Staat Abhilfe begehrt. Dieser epochale Umbruch darf nicht in retrospektiver Fehldeutung ignoriert und nach vorkonstitutionellen Maßstäben retuschiert werden.

2. Inhalt, Sinn und Grenzen ihrer *rechten Lehre* und ihre Konsequenzen in personaler und institutioneller Beziehung können nicht vom Staat, sondern nur von der Kirche in innerkirchlichen Verfahrensformen durch ihre dafür kompetenten Organe geklärt und entschieden werden, wie es sich aus ihrem (jeweils unterschiedlichen) Verständnis der Ekklesiologie, des Kirchenamts und Kirchenrechts ergibt[70]. Der säkulare, religiös neutrale Staat kann heute nicht mehr Hüter der wahren Lehre *für* die Kirche, *in* der Kirche, *statt* der Kirche sein[71].

Das gilt allgemein hinsichtlich der Art und Reichweite der Bekenntnisbindung für das geistliche Amt der Kirche und ebenso für die persönlichen Amtsbindungen der Vertreter der Theologie. Differenzen über die Bekenntnistreue und die Eignung der theologischen Lehrer für ihre Forschung, Lehre und Ausbildungsfunktionen für das geistliche Amt kann die Kirche nach den Bekenntnisartikeln ihrer Kirchenverfassungen nicht den Staatsbehörden überantworten und können diese gemäß Art. 140 GG / 137 I und III WRV nicht zur eigenmächtigen Entscheidung akzeptieren.

3. Die isolierte Betrachtung der Kirchenverträge führt zu Fehldeutungen, wenn das verfassungsrechtliche Gesamtspektrum und die verfassungsgeschichtlichen Wandlungen vom christlichen Obrigkeitsstaat in den pluralistischen freiheitlichen Verfassungsstaat übersehen werden.

Verwirrung stiftet insbesondere, daß die evangelischen Kirchenverträge in ihrem Wortlaut kein ausdrückliches votum decisivum der Kirchenleitungen bei Berufungen theologischer Lehrer enthalten, weil sie auch nach 1919 noch dem vorkonstitutionellen Muster verhaftet blieben und den Kirchenleitungen mit einem bloßen votum consultativum nicht die Verantwortung für die rechte Lehre der Theologie zugestanden werden sollte. Hier ist jedoch zu unterscheiden:

IV. Keine Vermengung und Verwechslung des Innen- und Außenverhältnisses

1. Für das *Innenverhältnis* zwischen Kirche und Theologie ist nicht die Außensicht des Staatskirchenrechts, geschweige denn die (vom Umbruch der Staatsverfassung überholte) Formulierung in den evangelischen Kirchenverträgen maß-

---

[70] Dazu Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 165ff, 194; Ders., Grundfragen (s. Anm. 3), 285 Anm. 187 (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 470).

[71] Heckel, Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 165ff, 194; Ders., Grundfragen (s. Anm. 3), 285 (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 470). Ebenso Campenhausen / Christoph, Zur Konfessionalität (s. Anm. 63), 163ff; Solte, Theologie (s. Anm. 10), 182ff, 192ff, 201f.

geblich. Bestimmend dafür sind allein die Bekenntnisgrundlagen der evangelischen Kirche, deren Vorrang und Geltung die einleitenden Grundartikel der evangelischen Kirchenverfassungen allen kirchlichen Mitgliedern und Organen verpflichtend ins Bewußtsein rufen und die gerade auch das evangelische Verständnis des kirchlichen Amtes und der kirchlichen Lehre in ihrer gegenseitigen Verbundenheit bestimmen.

Danach müssen die Kirchenleitungen gewiß die evangelisch-theologische (und d.h. auch die akademische) Freiheit ihrer theologischen Fakultäten achten und die unverfälschte Kooperation mit ihnen in der Weise pflegen, die dem evangelischen Verständnis von Gesetz und Evangelium, Kirche und Bekenntnis, Amt und allgemeinem Priestertum, weltlicher und geistlicher Gewalt entspricht – dafür sollte das evangelische Kirchenrecht geeignete Verfahren entwickeln. Sie dürfen sich nicht eine Lehrgewalt über die theologische Wissenschaft anmaßen und nicht deren institutionelle Unterwerfung unter die Kirchenbehörden fordern und praktizieren, wie dies der katholischen Hierarchie im katholischen Verständnis des Dogmas und des kanonischen Rechts, des Papst- und Bischofsamts, der Lehre und Lehrgewalt, der Kirche und des Priestertums zugemessen und von ihr wahrgenommen wird. Aber gerade um dieses Innenverhältnis unverfälscht zu sichern, ist mit gleichem Nachdruck zu betonen:

2. Im *Außenverhältnis* zum Staat dürfen die Kirchenleitungen jedoch nicht auf die Instrumente des Staatskirchenrechts verzichten, die zur Wahrung der akademischen Freiheit und Eigenständigkeit der evangelischen Theologie unentbehrlich sind.

Auf den Rückhalt an ihren Kirchen ist die theologische Forschung, Lehre und Geistlichenausbildung existentiell angewiesen, damit ihre Fakultäten heute – unter den rechtlichen und kulturpolitischen Rahmenbedingungen des religiös neutralen säkularen Staates, einer ideologisch zersplitterten Parteienlandschaft und einer zunehmend säkularisierten pluralistischen Gesellschaft – ihren Dienst am Evangelium für ihre Kirche ohne säkularisierende oder katholisierende Verfälschung erfüllen und ihre fruchtbare und unverzichtbare Tätigkeit im Dialog mit den anderen »weltlichen« Wissenschaften an der staatlichen Universität (die zunehmend von wissenschaftsfremden Kräften bestimmt wird) zum gemeinen Besten wahrnehmen können.

3. Deshalb kann sich die Kirche im Außenverhältnis nicht generell auf eine »unmaßgebliche«, d.h. unverbindliche gutachtliche Beratung (votum consultativum) des säkularen Staates in den Wesensfragen der Theologie zurückziehen, sondern muß auf einem votum decisivum bestehen, soweit ihr die Freiheit und die Kompetenz zur maßgeblichen Beurteilung und Entscheidung der geistlichen Aspekte und Kriterien des theologischen Fakultätenrechts verfassungsmäßig verbürgt ist.

In diesen Fällen muß die Kirche im Außenverhältnis zum Staat eine Entscheidung treffen. Aber diese muß sich im Innenverhältnis auf einen breiten, in christlicher Freiheit und theologischer Verantwortung erarbeiteten Konsens zwischen Kirchenleitung und den Vertretern der theologischen Wissenschaft stützen können, wie und in welchem Verfahren immer solch ein Fall rechtlich erledigt werden mag.

4. Die *Entfernung eines Lehrstuhlinhabers* aus einer theologischen Fakultät kann manchmal unvermeidlich sein, wenn die Theologie und die Kirche nicht ihren Auftrag verkennen, ihre Berufung verleugnen und ihre Glaubwürdigkeit verspielen wollen[72].

Das kommt leider nicht nur in katholischen, sondern auch in evangelischen Fakultäten vor. Die Fälle sind jeweils voller Tragik und ergeben sich meist aus einem Knick in der Biographie; aber alles mitfühlende Verständnis für die persönlichen Ursachen und Umstände enthebt den Juristen nicht der Notwendigkeit, dafür eine ausgewogene und allen Seiten zumutbare Lösung zu suchen. Ein Verstoß gegen die disziplinarrechtlichen Pflichten des säkularen Staates liegt meist nicht vor[73].

5. Mit einem Votum decisivum in Sachen der Universitätstheologie wird der evangelischen Theologie und Kirche *nicht ein katholisches Kirchenmodell* aufoktroyiert[74]. Das Innenverhältnis ist zwar bei beiden Konfessionen grundverschieden, aber ihr staatskirchenrechtliches Außenverhältnis zum säkularen Staat ist vergleichbar und staatskirchenrechtlich analog zu handhaben.

Alle Religionsgemeinschaften besitzen (in ihrer Außenbeziehung zum Staat) die Freiheit und Gleichheit des weltlichen Rechts, um die besonderen Belange ihres je eigenen, von anderen Religionsgemeinschaften verschiedenen Bekenntnisses unverfälscht – ohne katholisierende oder säkularisierende »Umfunktionierung« – so zur Geltung bringen zu können, wie es (in der Innenbeziehung der Kirche zur Theologie) ihrem eigenen Verständnis des Evangeliums und der evangelischen Freiheit entspricht. – Das zeigen einige Parallelbeispiele der katholisch-theologischen Fakultät[75].

---

[72] Heckel, Grundfragen (s. Anm. 3), 274ff, 281ff (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V, 459ff, 466ff); Ders., Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 99ff.

[73] So hat sich vor Jahren ein Tübinger Professor brüsk von der evangelischen Theologie und Kirche abgekehrt, sie in der Öffentlichkeit militant bekämpft und seine Lehrtätigkeit dazu benützt, ihre »Verlogenheit« zu entlarven und die Theologiestudenten von ihrem Studium und Berufsziel abzubringen, auch alle von ihm betreuten theologischen Dissertationen mit summa cum laude bewertet, da Theologie ja ohnehin nur Schwindel und Trug sei. Er ließ sich nur mit Mühe durch das Präsidium der Universität freiwillig zum Wechsel aus der theologischen Fakultät in die philosophische Fakultät bewegen und setzt als Kommunalpolitiker der PDS seinen Kampf gegen Kirche und Theologie seither mit öffentlicher Resonanz fort. – Ist es der evangelischen Kirche in solchen Fällen wirklich aus theologischen Gründen verwehrt, ihrer Pflicht durch ein votum decisivum nachzukommen, wenn ihre kirchenpolitische Sophrosyne keine konfliktslose Lösung finden sollte?

[74] Heckel. Grundfragen (s. Anm. 3), 239ff, 343ff, 277ff (auch in: Ders., Gesammelte Schriften V,426ff, 430, 463); Ders., Theologische Fakultäten (s. Anm. 3), 168ff, 190, 195 Anm. 416.

[75] In Tübingen hat es in der letzten Generation vier kirchenamtliche Beanstandungen von Lehrstuhlinhabern aufgrund des Konkordates gegeben, die nach unerquicklichen Auseinandersetzungen aus der katholisch-theologischen Fakultät ausschieden. Die evangelische Kirche hätte in einigen Fällen nicht in dieser Weise, in anderen jedoch ebenso handeln müssen, da sie nicht die militante Bekämpfung der kirchlichen Lehre und Wirk-

V. Die mosaiksteinartige Zerrüttung des Gesamtstatus

1. Bei der Frage eines votum decisivum geht es keineswegs nur um die personalen Sonderprobleme bei der Lehrstuhlbesetzung, sondern um den *Status und die Funktion* der theologischen Fakultäten *insgesamt*.

Es ist wie beim Religionsunterricht[76]: Gefahr droht den Theologenfakultäten derzeit nicht durch ihre förmliche Abschaffung, weil sich die Zweidrittelmehrheiten für eine Verfassungsänderung zur Beseitigung ihrer Verfassungsgarantien im Bund und in den Ländern so schnell nicht finden. Gefährlich ist die mosaiksteinartige Zersetzung und Auflösung ihrer geistigen und rechtlichen Grundlagen in kleinen, an sich unscheinbaren Einzelschritten, wenn bei diesen nicht jeweils der Gesamtzusammenhang des Staatskirchenrechts und Kulturverfassungsrechts beachtet wird.

Die Einzelfragen betreffen besonders die Mitgliedschaft konfessionsfremder und konfessionsloser akademischer Lehrer in einer theologischen Fakultät, – die Befriedigung interkonfessioneller Lehrbedürfnisse, – die Besonderheiten der akademischen Selbstverwaltung und des Satzungsrechts der theologischen Fakultäten, – die Mitwirkung der Kirchen bei akademischen Studien- und Prüfungsordnungen, – die chaotischen Unstimmigkeiten der bekenntnismäßigen bzw. untheologischen Ausgestaltung der Prüfungsordnungen, – die theologische Qualifikation der Prüfer, – die Konfessionszugehörigkeit der Kandidaten als Prüfungsvoraussetzung, – die Grenzen der staatlichen Organisationsgewalt und das Mitwirkungsrecht der Kirche bei der Errichtung und Einrichtung theologischer Fakultäten, Institute und Lehrstühle, – die Gründung und die Strukturen der Kirchlichen Hochschulen, – ihre Kompetenzen im Prüfungs- und Graduierungswesen, – ihre Verbindungen mit den Staatsfakultäten[77].

2. Man darf sich nicht täuschen: Die Verwaltungsgerichte werden auch in Zukunft das konfessionelle Profil und die inneren Bindungen der evangelischen Theologie respektieren und ihre qualitativen Unterschiede von der katholischen

---

samkeit und die provokative Mißachtung kirchlicher Lebensführungspflichten durch ihre Theologen hinnehmen kann. – Im Fall Küng mag zwar die kirchliche Entscheidung aus evangelischer Sicht kritisiert und bedauert werden, aber die staatskirchenrechtliche Kompetenz über die Grenzen der Katholizität (in Sachen Mariologie, Unfehlbarkeit, Amtverständnis und Bekenntnisbindung) war auch hier nicht dem evangelischen oder bekenntnislosen Wissenschafts- bzw. Kultusminister des religiös neutralen Staates, sondern den zuständigen Instanzen der katholischen Kirche zu überlassen, wie es die Freiheitsgarantie kirchlicher Selbstbestimmung und Lehre der weltlichen Verfassung gebietet. Dazu E.-L. Solte, Theologie im Konflikt. Die Causa Küng aus staatskirchenrechtlicher Perspektive (in: A. Weiss / S. Ihli [Hg.], FS für Richard Puza, 2003, 289–307), 289ff.

[76] Vgl. dazu Heckel, Religionsunterricht auf dem Prüfstand (s. Anm. 22), 285–288; Kästner, Konfessionalität des Religionsunterrichts (s. Anm. 22), 303ff, 309ff, 313.

[77] Über diese in der Tagespraxis immer wieder auftretenden Fragen ist in meiner Monographie »Die Theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat« (s. Anm. 3), 196–385, viel heterogenes Material gesammelt und ausführlich Stellung genommen worden.

Schwesterwissenschaft und von der allgemeinen Religionswissenschaft anerkennen, wenn die evangelischen Theologen und ihre Kirchen ihr eigenes Bekenntnis ernst nehmen. Setzen sie sich aber in Einzelfällen (und sei es auch aus menschlich und sachlich begreiflichen Gründen) darüber hinweg, dann werden diese – als gerichtliche Präzedenzfälle – auf sie zurückschlagen.

Die theologische Ausrichtung der Lehrstuhlausschreibungen und -besetzungen, des Lehrprogramms, der Prüfungsentscheidungen und akademischen Grade usw. läßt sich dann gegen verwaltungsgerichtliche Anfechtungs- und Verpflichtungsklagen von konfessionslosen und konfessionsfremden Dritten nicht mehr halten. – Es ist ja zu bedenken:

VI. Angewiesenheit der Theologie auf den Rückhalt an der Kirche

1. Das Hochschulrecht der Bundesländer – für sich genommen, d.h. ohne den Rückhalt der Garantien des Staatskirchenrechts des GG – bietet dagegen nur unzureichenden Schutz.

Als reine Staatseinrichtungen haben die Theologenfakultäten eben nicht die Organisationsgewalt und Verfügungsmacht über ihren Personalbestand und über ihre akademischen Funktionen. Sie haben deshalb Schwierigkeiten, ihre besonderen geistlichen Bedürfnisse und ihre besonderen kirchlichen Aufgaben aus eigener Kraft in der Gesamtuniversität und gegenüber der staatlichen Kultusverwaltung zur Geltung zu bringen. Die eingangs berührte Inhomogenität und Zersplitterung der einschlägigen staatskirchenrechtlichen und kulturverfassungsrechtlichen Normen der Länder und des Bundes und die unbestimmte Weite vieler Kirchenvertragsregelungen erschweren zusätzlich die konsequente Wahrung ihrer Belange.

2. Überdies wird die Autonomie aller universitären Gremien, besonders aber der Fakultäten, durch die gegenwärtigen Universitätsreformen weiter entscheidend beschnitten.

Die grundlegenden Entscheidungen über den Ausbau und die Fortführung der akademischen Fächer und über die Besetzung der Lehrstühle werden von wissenschaftsfremden Instanzen bestimmt, seit den Universitäten neuerdings ein »Vorstand« und »Aufsichtsrat«, gebildet aus Nichtwissenschaftlern, Kommunalpolitikern, Industriemanagern, Gewerkschaftlern u.a.m., hierarchisch vorgesetzt wird. Dabei kommen vor allem die theologischen Fakultäten in der Gesamtuniversität ins Hintertreffen.

3. Die Theologie ist deshalb zum Schutz und zur Pflege ihrer besonderen Wissenschafts- und Bekenntnisaspekte existentiell auf die institutionelle *Hilfe der Kirchen angewiesen*. Die Kirchen müssen ihre Verantwortung für die Freiheit und Sachgerechtigkeit der theologischen Forschung, Lehre und Ausbildung ernst nehmen und dem Staat gegenüber durch die Berufung auf ihre staatskirchenrechtlichen Freiheitsgarantien aus dem GG und den Landesverfassungen effektiv wahrnehmen.

Die theologischen Fakultäten können sich gegen eine Verfälschung ihrer Wissenschaftlichkeit und Bekenntnisgemäßheit hochschulrechtlich nicht selbst wehren, zumal vielen Theologen als juristische Laien der schleichende Prozeß der Zersetzung ihrer Fundamente vielfach gar nicht bewußt zu sein scheint.

4. In allen diesen Fragen muß die Kirche dem Staat gegenüber auf ihrer verfassungsmäßig verbürgten Freiheit und Entscheidungskompetenz – auf ihrem Recht zum »votum decisivum« – bestehen. Und dafür ist es unerläßlich, den Zusammenhang nicht aus den Augen zu verlieren: Im *Innenverhältnis* zwischen Kirche und Theologie müssen die Kirchenleitungen die unverfälschte geistliche Freiheit ihrer theologischen Fakultäten pflegen und sich deshalb in neuen, geistlich passenden Formen um die verstärkte Kooperation mit ihnen bemühen. Aber gerade um dieses Innenverhältnis im evangelischen Geist zu sichern dürfen sie im *Außenverhältnis* zum säkularen Staat – und seiner zunehmend fremdbestimmten Universität – nicht auf den Einsatz der staatskirchenrechtlichen Instrumente zur Wahrung der theologischen Freiheit und Eigenständigkeit im Kreise der anderen »weltlichen« Wissenschaften verzichten.

Anhang

Verordnung des Oberkirchenrats der Evangelischen Landeskirche in Württemberg vom 31. März 1987 (Abl. 53 S. 27) – geändert durch VO vom 8. April 1997 (Abl. 57 S. 309)[78]:

Regelmäßige Begegnungen zwischen der Kirchenleitung und den Vertretern der wissenschaftlichen Theologie an der Universität Tübingen entsprechen innerhalb der württembergischen Landeskirche guter Tradition. Diese Begegnungen dienen dem gegenseitigen Austausch in gemeinsamen Fragen der Theologie und der Kirche. Sie bringen zum Ausdruck, daß Theologie und Kirche aufeinander angewiesen sind. Sie unterstreichen die Bedeutung der theologischen Wissenschaft für die Leitung der Kirche und erinnern die theologische Wissenschaft an ihre kirchliche Bindung.

Die nachfolgende Geschäftsordnung des Theologisch-kirchlichen Konvents der Evangelischen Landeskirche in Württemberg soll die bisher geübte Gemeinsamkeit bestätigen und einem geordneten Verfahren dienen.

§ 1

Mitgliedschaft

Mitglieder des Theologisch-kirchlichen Konvents sind die Mitglieder des Oberkirchenrats und die auf Lebenszeit ernannten Professoren der Evang.-theol. Fakultät der Universität Tübingen sowie der Ephorus des Stifts. Habilitierte Mitglieder der Fakultät, die mit selbständiger Lehre beauftragt sind, kann der Vorsitzende zu Mitgliedern des Konvents berufen. Im Einvernehmen mit dem Dekan der Fakultät kann er Berater zu den Begegnungen einladen.

---

[78] Zu Abschnitt D II 6, Anm. 67, 68.

§ 2

Aufgabe

Der Konvent dient der gegenseitigen Information über Theologie und kirchliche Angelegenheiten. Er berät den Landesbischof in grundsätzlichen Fragen der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lebens und vermittelt Stellungnahmen der Kirchenleitung zu Fragen der akademischen Ausbildung und der Heranbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses in den Bereich der Fakultät. Er dient der gegenseitigen Abstimmung der akademischen Prüfungsordnungen und der Kirchlichen Ordnung über die I. Evang.-theol. Dienstprüfung. Er gibt Empfehlungen und kann sich gutachtlich äußern.

§ 3

Zusammenkünfte

Begegnungen finden in der Regel halbjährlich statt. Die Einladung erfolgt wechselseitig durch den Landesbischof und den Dekan der Evang.-theol. Fakultät. Die Einladende übernimmt die Sitzungsleitung. Der Vorsitzende beruft den Konvent außerdem ein, wenn zwei Drittel der Mitglieder auf Fakultätsseite oder zwei Drittel der Mitglieder des Oberkirchenrats dies beantragen.

§ 4

Vorsitz

Vorsitzender des Konvents ist der Landesbischof. Stellvertretender Vorsitzender ist der theologische Stellvertreter des Landesbischofs.

§ 5

Gliederung

Die der Fakultät zugehörigen und die dem Oberkirchenrat zugehörigen Mitglieder bilden je eine Sektion des Konvents (landeskirchliche und akademische Sektion des Konvents). Sie können zu gesonderter Beratung zusammentreten und insbesondere auch gesondert gutachtlich tätig werden. Den Vorsitz in den beiden Sektionen führen der Landesbischof bzw. der Dekan der Evang.-theol. Fakultät. Für die Beschlußfassung gilt § 6. Der Ephorus des Stifts gehört zur akademischen Sektion, falls er auf Lebenszeit ernannter Professor der Fakultät ist, andernfalls gehört er zur landeskirchlichen Sektion.

§ 6

Beschlußfähigkeit und Abstimmungsregeln

Der Konvent ist beschlußfähig, wenn mindestens zwei Drittel der aktiven (nicht emeritierten) Mitglieder anwesend sind. Empfehlungen und Gutachten setzen die Zustimmung sowohl der Mehrheit des Konvents als auch der jeweiligen Mehrheit innerhalb der beiden Sektionen voraus.

§ 7

Kontaktausschuß

Der regelmäßigen Absprache und dem Meinungsaustausch zwischen Fakultät und Kirchenleitung dient ein Ausschuß, dem von seiten der Fakultät ein Vertreter des Dekanats

und der Studiendekan sowie das nach § 4 Abs. 2 des Kirchenverfassungsgesetzes von den Mitgliedern der Fakultät in die Landessynode entsandte Mitglied, von seiten des Oberkirchenrats der Vorsitzende des Prüfungsausschusses für die I. Evang.-theol. Dienstprüfung und sein Stellvertreter sowie ein weiteres vom Landesbischof zu bestimmendes Mitglied angehören. Ist das nach § 4 Abs. 2 des Kirchenverfassungsgesetzes von den Mitgliedern der Fakultät in die Landessynode entsandte Mitglied zugleich Dekan, Prodekan oder Studiendekan, so kann der Dekan der Fakultät ein weiteres Mitglied benennen. Geschäftsführer ist der Ephorus des Stifts in Tübingen.

§ 8

Prüfungsausschuß

Die Mitglieder der akademischen Sektion des Konvents werden nach der Verordnung des Oberkirchenrats über die I. Evang.-theol. Dienstprüfung (PO I) in den Prüfungsausschuß für die I. Evang.-theol. Dienstprüfung berufen, soweit sie nach dieser Ordnung nicht Mitglieder des Prüfungsausschusses sind.

§ 9

Stiftsvereinbarung

Die Bestimmungen über das Zusammenwirken zwischen Oberkirchenrat und Evang.-theol. Fakultät in der Verwaltung des Stifts (Vereinbarung über das Stift in Tübingen vom 5. März 1928) werden durch diese Verordnung nicht berührt.

Summary

Due to its responsibility to be ideologically neutral, the German state cultivates theology as a science with no discrimination and secularization which is rich in tradition and characterized by confession and as an institutional aid to a differentiated development of the guarantee of religious freedom of its citizens and the religious communities in the pluralistic society. In this, the principles of the constitution as it pertains to culture and the law pertaining to the state churches concur.

Zur Vollendung der »Religion in Geschichte und Gegenwart« und der »Theologischen Realenzyklopädie«[1]

von

Rudolf Smend

Was ich liefern kann, ist nur die Einleitung zu sicherlich vielen und hoffentlich ersprießlichen Unterhaltungen in der »Nacht der Lexika«, zu der die beiden Verlage so freundlich eingeladen haben. An meiner Stelle könnte jeder und jede der Anwesenden stehen. Denn die RGG und die TRE gehören doch wohl zu unser aller täglichem Brot. Jeder und jede von uns könnte seine und ihre eigene Geschichte mit ihnen erzählen und in Anknüpfung daran mancherlei Beobachtungen, Erfahrungen, Überlegungen und Urteile mitteilen, die auf Zustimmung und Widerspruch, aber bei der Uferlosigkeit des Stoffes und der Fülle der Gesichtspunkte, die er bietet, natürlich vor allem auf fast beliebig viele Ergänzungen rechnen dürfen. Sofern wir nicht Herausgeber oder Redakteure eines der beiden nun abgeschlossenen Werke gewesen sind – und vielleicht sogar dann! –, ist unser aller Blick auf sie mehr oder weniger eng begrenzt und können wir nur ganz aphoristisch reden – persönlich und subjektiv ohnehin. So also auch ich, den es nun getroffen hat.

Meine einschlägige Geschichte, mit der ich Sie im übrigen nicht allzusehr behelligen will, beginnt 1943 oder 44 mit der zweiten Auflage der RGG. Deren schwere Bände eigneten sich vorzüglich zum Pressen der Briefmarken, die ich sammelte und die bekanntlich beim feuchten Ablösen von den Umschlägen wellig werden. Diese Zweckentfremdung in der Art des Ringelnatzschen »Bücherfreundes« unterbrach eine andere, etwas seriösere, deretwegen die RGG in jenen Kriegsjahren nicht mit dem Gros der väterlichen Bibliothek in ein entferntes Kellergewölbe ausgelagert, sondern zu Hause geblieben war. Dort fungierte sie nicht so sehr ihrem Untertitel gemäß als »Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft« – die Profession meines Vaters war weder die eine noch die andere –, sondern als allgemeines Konversationslexikon. Es gehörte nämlich zu den Eigentümlichkeiten meines Elternhauses, übrigens auch meiner beiden großelterlichen und sicherlich mancher ähnlicher Häuser der damaligen akade-

[1] Festvortrag in der »Nacht der Lexika« auf dem XII. Europäischen Theologenkongreß in Berlin am 19. September 2005.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, Bd. 103 (2006), S. 143–156
© Mohr Siebeck – ISSN 0044-3549

mischen Welt, daß dort kein Brockhaus und kein Meyer stand; beide waren als »Eselsbrücken«, ja »Schandbücher« verpönt. Und wenn man schon bei kurzem Blättern in jener zweiten RGG feststellt, daß sie beispielsweise für »Agrarverfassung« mehr Platz hat als für »Apokalyptik«, für »Berufsberatung« mehr als für »Beschneidung«, für »Expressionismus« mehr als für »Engel«, für »Hölderlin« mehr als für »Heilsgeschichte«, versteht man, daß sie ihre Nebenrolle als Konversationslexikons-Ersatz ein Stück weit ganz gut spielen konnte.

Aber vor allem spielte sie natürlich über drei Jahrzehnte ihre Hauptrolle, die des im Bereich des deutschsprachigen Protestantismus maßgeblichen »Handwörterbuchs für Theologie und Religionswissenschaft«. So ist mir, wenn ich den Faden meiner eigenen Geschichte noch einmal aufnehmen darf, während meines Theologiestudiums in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre das jetzt nicht mehr zweckentfremdete väterliche Exemplar unentbehrlich gewesen; die abgegriffenen Lederrücken zeugen von häufiger Benutzung. Noch mehr tun das die der dritten Auflage, deren sechs Bände im Abstand von dreißig Jahren auf die fünf der zweiten folgten: 1957–62 nach 1927–31, beidemale im Sinn des heutigen Abends ohne die Registerbände gerechnet. Die dritte Auflage ist »meine« und »unsere« RGG gewesen, bis nunmehr im biblischen Abstand von vierzig Jahren, 1998–2005 die acht Bände der vierten herauskamen. Ihren schönen Einbänden aus »Buchleinen von Bamberger Kaliko« sieht man, bisher wenigstens, nicht wie dem früheren Leder die Benutzung an; so fehlt mir ein sinnfälliges Kriterium dafür, wie weit ich mich schon an sie gewöhnt habe.

Auf die Frage, welche Auflage mir nach alledem die liebste wäre, welche ich vielleicht sogar auf die berühmte einsame Insel mitnehmen würde, ginge meine Neigung dahin, zu antworten: keine der bisher genannten, sondern die ihnen vorausgegangene erste, die Ur-RGG. Sie ist von allen die einheitlichste, sie hat das klarste Programm – das Programm der Religionsgeschichtlichen Schule, in deren Blütezeit sie 1909–13 erschien und als deren Dokument sie noch immer Eindruck macht. Die erste Anregung hatte Martin Rade gegeben, eine der sympathischsten Gestalten des auch politisch-gesellschaftlich tätigen theologischen Liberalismus. Das Wörterbuch berief sich auf einen Kairos. Ich zitiere aus dem ersten Vorwort: »Weil die Religion heute wieder eine gewaltig spürbare Macht wird, bedürfen in erster Linie und dringend eines Nachschlagewerkes über die Religion der Gegenwart diejenigen, welche die jüngsterwachte Kraft der Religion am lebhaftesten empfinden.«[2] Es ging um Bibel und Christentum, aber um sie wurde ein doppelter Rahmen gelegt: einmal die nichtchristlichen Religionen, die sich nicht mehr in traditioneller Weise absolut vom Christentum scheiden ließen, ja die Religion überhaupt in ihren Erscheinungen, sodann die Gegenstände der gegenüber der Theologie selbständig gewordenen Nachbarwissenschaf-

[2] RGG[1] I, IX.

ten, also Literatur, Kunst, Politik, Recht, Wirtschaft usw. Sie sollte das Wörterbuch nicht nur in ihrer Beziehung auf Theologie und Kirche, sondern auch in ihrer davon unabhängigen Eigenart darstellen[3] – daher die Brauchbarkeit als allgemeineres Konversationslexikon auch über die erste Auflage hinaus. Damit ging einher, daß es sich laut Untertitel um ein »Handwörterbuch in allgemeinverständlicher Darstellung« handeln sollte. Die Religionsgeschichtliche Schule hatte einen starken Drang zur Popularisierung und traf sich darin – ich erinnere nur an die »Religionsgeschichtlichen Volksbücher« – mit ihrem Verleger Paul Siebeck. Auf der Allgemeinverständlichkeit und – was nicht unbedingt dasselbe sein muß – auf gutem Deutsch insistierte niemand dringender als der größte Gelehrte unter den Hauptbeteiligten, der Alttestamentler Hermann Gunkel, dessen Name vom ersten Band der ersten bis zum letzten Band der zweiten Auflage als einziger immer auf dem Titelblatt erschien und der also wie kein anderer die Kontinuität zwischen diesen beiden Auflagen verkörperte.

Diese Kontinuität gelang glänzend auf dem titelgebenden Gebiet der Religionsgeschichte, für das in der zweiten Auflage der Alttestamentler Alfred Bertholet verantwortlich war. Er brachte nicht nur alles auf den Stand der Forschung, sondern integrierte auch die Phänomenologie voll in das Ganze, indem er sie aus ihrer bisherigen Einkapselung in den 80spaltigen eher lehrbuch- als lexikonmäßigen Artikel »Erscheinungswelt der Religion«[4] befreite und in vielen, großenteils von ihm selbst verfaßten Einzelstücken auf das Alphabet verteilte. (Übrigens verfaßte er hinterher noch eine recht brauchbare Mini-RGG in Gestalt des »Wörterbuchs der Religionen« in Kröners Taschenausgabe.) Auch den zweiten, aus den profanen Nachbarwissenschaften gebildeten Rahmen behielt man, ich brauche es kaum noch einmal zu sagen, bei, ja man verstärkte ihn noch. Und nicht zu vergessen: schon äußerlich, angefangen bei der Frakturschrift, stehen sich die ersten beiden Auflagen von allen vieren am nächsten. Aber mindestens eine doppelte Akzentverschiebung zeigte bereits der neue Untertitel an: statt »Handwörterbuch in allgemeinverständlicher Darstellung« nunmehr »Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft«. Plakativ gesagt: weniger Popularisierung, mehr Wissenschaft, voran Theologie. Und dahinter stand nun doch ein ziemlich tiefgreifender Wandel. Es hat Symbolkraft, daß der Schlußband der ersten Auflage 1913 erschien und daß der Krieg die Arbeit am Registerband abbrach – erst 2001 ist ein dankenswertes Surrogat für ihn erschienen[5], dessen Funktion aber nur noch eine rein wissenschaftsgeschichtliche sein kann. Denn die liberale Theologie mitsamt der Religionsgeschicht-

---

[3] AaO XI.

[4] E. Lehmann, Art.: Erscheinungswelt der Religion, RGG[1] II, 497–577.

[5] A. Özen / M. Wolfes, Register zum Handwörterbuch »Die Religion in Geschichte und Gegenwart«, 1. Auflage 1908–1914, 2001.

lichen Schule begann bald nach 1914 Vergangenheit zu werden, eine Vergangenheit, die ein respektables und verpflichtendes, in manchem auch bleibend nutzbares Erbe hinterließ, an die sich aber unter gar keinen Umständen so anknüpfen läßt, als wäre seitdem nichts oder doch nichts Umwälzendes geschehen.

Was die folgenreichste Umwälzung innerhalb der Theologie im Anschluß an den ersten Weltkrieg betrifft, fällt auf, daß sie sich in der zweiten Auflage der RGG unmittelbar nur ganz schwach abzeichnet. Kurioserweise hat Karl Barth an der ersten Auflage mitgewirkt, aber an keiner weiteren; er hat dort sogar doppelt so viele Artikel geschrieben wie Adolf Harnack, nämlich zwei[6], während Harnack, laut Rade einer der beiden »unfreiwilligen Schöpfer der Religionsgeschichtlichen Schule«[7], es nur auf einen brachte[8]. In der zweiten Auflage kam als einziger Systematiker der Dialektischen Theologie Emil Brunner zu Wort, aber auch er nur mit »Gnade Gottes V. Dogmatisch«, einem Artikelsegment, das in der ersten Auflage kein Geringerer als Ernst Troeltsch bearbeitet hatte – der Vergleich zeigt den Abstand zweier Welten. Nicht ganz so groß ist der Abstand, aber ebenso lehrreich der Vergleich zwischen den Artikeln »Jesus Christus«, beide im Hauptteil von namhaften Neutestamentlern geschrieben, beide von anderer Hand fortgesetzt durch Ausführungen über »Jesus Christus in der Gegenwart« (in der 2. Auflage separiert als »Jesusbild der Gegenwart«). 1912 präsentierte Wilhelm Heitmüller das Jesusbild der liberalen Exegese und wurde von Otto Baumgarten im gleichen Sinn fortgesetzt; 1929, drei Jahre nach Bultmanns Jesusbuch, zog Karl Ludwig Schmidt die Konsequenzen aus der formgeschichtlichen Infragestellung der Rekonstruierbarkeit des Lebens und der Persönlichkeit Jesu, wogegen – als einen Bestandteil der »kulturkritischen und pessimistischen Tendenzen der Nachkriegszeit« – gleich anschließend Heinrich Weinel im Namen der liberalen Theologie, man kann auch sagen der alten RGG, entrüstet protestierte[9]. Auch auf weniger dramatische Weise war die Segmentierung der Artikel nach Teilthemen und Disziplinen (Religionsgeschichte, Altes und Neues Testament, Kirchengeschichte, Dogmatik, usw.) oft auch ein Mittel, verschiedene Standpunkte zu Wort kommen zu lassen, im Sinn der für die zweite Auflage charakteristischen »Öffnung« zugunsten konservativer Theologen, aber auch Katholiken und Juden. Die »Anregung eines jungen Theologen« allerdings, im Register »bei jedem Mitarbeiter die Parteizugehörigkeit anzugeben«, wies die Redaktion ab[10]: die beabsichtigte Integration wäre damit unseriös ge-

---

[6] RGG[1] V, 848.928.

[7] RGG[1] IV, 2191. Der andere war Wellhausen.

[8] AaO 1028–35. Allerdings schrieb Barth über zwei Basler Lokalgrößen (Christian Friedrich Spittler [1782–1867], Immanuel Stockmeyer [1814–1894]), Harnack über Origenes.

[9] RGG[2] III, 165–68.

[10] RGG[2] Registerband, V.

worden. »Leider«, faßte ein anspruchsvoller Leser der zweiten Auflage seine Eindrücke zusammen, »ist es [...] so, daß wer eindringende *theologische* Belehrung sucht, nur ganz gelegentlich auf seine Kosten kommt. Abgesehen davon, tut einem das Lexikon gute Dienste.«[11]

Mir ist keine Äußerung dieses Lesers, es war Friedrich Gogarten, über die dritte Auflage bekannt. Sie müßte sehr anders lauten. Denn wie die erste RGG am Vorabend des Ersten Weltkriegs abgeschlossen wurde, so die zweite am Vorabend des Dritten Reiches und also auch des Kirchenkampfes, der den vorhandenen Theologien auf unliebsamste Weise Gelegenheit gab, sich zu behaupten, zu bewähren, zu erneuern – oder auch nicht. Als der Pulverdampf sich verzog, wurden in nicht ganz gleichem Zustand und mit manchen Überlappungen die drei überlebenden Heerhaufen sichtbar, auf deren Fahnen sich – man denkt an Swifts Tonnenmärchen – die Namen Barth, Bultmann und Luther erkennen ließen. In sie gliederten wir Studenten der Nachkriegszeit uns mehr oder weniger dauerhaft ein, und aus ihnen raufte sich die dritte RGG zusammen, die also wie die zweite ein Mischprodukt war, aber viel eindeutiger einen theologischen Anspruch erhob. »Der christliche Glaube im evangelischen Verständnis« sei, so die Herausgeber, »die ordnende Mitte, von der aus kritisch zu allen Erscheinungsformen des Religiösen Stellung genommen« werde[12]. So etwas in ein Vorwort zu schreiben und es dann sechs Bände lang durchzuführen, sind allerdings zwei verschiedene Dinge. Leichter hatte es mit dem christlichen Glauben im *katholischen* Verständnis die Konkurrenz in Gestalt des »Lexikons für Theologie und Kirche«, dessen erste Auflage in zehn Bänden (1930–38) nicht nur zeitlich der zweiten RGG parallel lief: seine Aufgabe war es, »in allem bewußt und bestimmt den Standpunkt des katholischen Dogmas [zu] vertreten«, und dafür, daß das geschah, war lehramtlich gesorgt, indem der Herausgeber, Michael Buchberger, das Vorwort als Bischof von Regensburg unterschrieb, in der zweiten Auflage (in 10 + 4 Bänden 1957–65/67 erschienen), sogar als Erzbischof und, ins »Protektorat« des Unternehmens aufgerückt, nacheinander von zwei Freiburger Erzbischöfen eskortiert. In der dritten Auflage (elf Bände, 1993–2001), sozusagen der Schwester der RGG, die wir heute feiern, zeichnete als federführender Herausgeber zunächst ein Theologieprofessor, dann ein deutscher Bischof, dann der Sekretär des Päpstlichen Einheitssekretariats in Rom und schließlich ein Kurienkardinal; alle vier hießen Walter Kasper[13]. Auf protestantischer Seite löste die dritte RGG das Problem des, sagen wir, theologisch Normativen, im Grunde so, daß sie es umging: als ihr Hauptherausgeber fungierte mit

---

[11] ThBl 9 (1930), 304.

[12] RGG[3] I, V.

[13] Kasper war zwar schon seit 1989 Bischof, aber die aufwendige Vorbereitungsarbeit leitete er noch als Tübinger Professor.

dem vorwiegend archäologisch interessierten Alttestamentler Kurt Galling ein rühriger Pragmatiker, der sich mit Prinzipienfragen, gar theologischen, nicht unnötig lange aufhielt. Trotzdem war die dritte RGG von allen die theologischste, und schon darum möchte man hoffen, daß von dem angeblichen Angebot eines Buchvertriebs, bei Subskription der vierten ein gebrauchtes Exemplar der dritten in Zahlung zu nehmen wie einen alten Rasierapparat beim Kauf eines neuen, nur wenig Gebrauch gemacht worden ist. Für die Erweiterung von fünf Bänden auf sechs war vor allem die Hereinnahme von viel international-ökumenischem Stoff verantwortlich; erstmals trat ein Ausländer in das Herausgeberkollegium ein. Ein oft bedauertes Charakteristikum der dritten Auflage war die drastische Reduktion der biographischen Artikel, die allerdings in der zweiten Auflage ein wenig überhand genommen hatten: eine theologische Habilitation bewirkte damals fast automatisch die Eintragung in die RGG.

Die vierte Auflage ist um ein Drittel stärker als die dritte, acht Bände statt sechs. Ihre Buchstaben sind kleiner, aber bei größerem Zeilenabstand. Vom Einband war schon die Rede, aber nicht von seiner Farbe: ein helles Blau, das, wie ich habe sagen hören, den Atlantik symbolisiert, der die Herausgeber voneinander trennt: zwei der vier wohnen in Tübingen, zwei in Chicago. An dem gewachsenen Umfang ist also eine Internationalität beteiligt, die die ersten drei Auflagen trotz der stufenweise angestrebten und auch vollzogenen Öffnung als geradezu provinziell erscheinen läßt. Auch mit den drei Heerhaufen der Nachkriegszeit ist es längst nicht mehr getan, nicht einmal im alten Einzugsgebiet der RGG. Damals ärgerte sich der Namengeber des ersten Haufens über die Erfolge einer Mixophilosophicotheologia[14], bei längerem Leben hätte er ihr eine Mixopoliticotheologia, eine Mixosoziologicotheologia, eine Mixopsychologicotheologia, eine Mixopaedagogicotheologia und weitere Mixotheologien anreihen können und vermutlich ihnen allen den Charakter von Theologien mehr oder weniger streitig gemacht. Aber sie sind ja nun da und haben wie einst die frisch habilitierten Privatdozenten Anspruch auf Einlaß in die RGG. Hinzu kommt, daß sich der wirkliche oder vermeintliche Kairos von 1900 wirklich oder vermeintlich zu wiederholen scheint: ein neues Erwachen der »Kraft der Religion« oder nunmehr *von* Religion. Denn RGG ist in der vierten Auflage nicht mehr Abkürzung von »Die Religion in Geschichte und Gegenwart«, sondern von »Religion in Geschichte und Gegenwart«. Der alte Titel sei »mißverständlich« gewesen, sagt das Vorwort[15], aber ein Blick in die Rezensionen zeigt: der neue ist das auch. Ich hoffe sehr, daß die nach der RGG benannte MGG in ihrer nächsten Auflage nicht wiederum dem Vorbild folgt und der Musik den bestimmten Artikel nimmt. Allerdings beleuchtet sein Fortfall in der vierten RGG scharf den seit der

---

[14] K. Barth, Einführung in die evangelische Theologie, 1962, 7.
[15] RGG[4] I, V.

ersten zurückgelegten Weg: glaubte man damals in beneidenswerter Unbekümmertheit, »die Religion« in ihren Erscheinungsformen als ein einigermaßen übersichtliches Ganzes fassen zu können, so erscheint sie heute diffuser, komplizierter, schwerer zu definieren – und das gerade darum, weil wir so viel mehr wissen. Das in der letzten Generation sprunghaft vermehrte, stellenweise vervielfachte Wissen auch auf den weiteren in Betracht kommenden Gebieten gesammelt, gesichtet, geordnet und präsentiert zu haben, ist die immer wieder staunenswerte Leistung, die die vierte RGG über ihre Vorgängerinnen so sehr heraushebt, daß man in dem quantitativen Unterschied fast schon einen qualitativen sehen möchte.

Allerdings war auch hier ein Preis zu bezahlen, und er ging, wie mir scheint, zu Lasten der Theologie. Zwar finden sich gerade in der vierten RGG wunderschöne theologische Partien, und im Vorwort taucht wie in der dritten die »evangelische Mitte des christlichen Glaubens« auf, aber ihre Funktion ist beinahe umgekehrt: sollte dort von ihr aus »kritisch zu allen Erscheinungsformen des Religiösen Stellung genommen« werden, so soll jetzt »in Auseinandersetzung« mit ihr »Religion in Geschichte und Gegenwart« dargestellt werden, mit dem Ziel der Ermöglichung einer »sachliche[n] Urteilsbildung gerade auch im Blick auf andere und fremde religiöse Wirklichkeiten«. »Die RGG«, so heißt es ausdrücklich, »ist keiner bestimmten theologischen Tendenz oder Schule verpflichtet.«[16] Das bedeutet natürlich, bei allem Geländegewinn eines erneuerten theologischen Liberalismus, auch und gerade einen entschiedenen Gegensatz zur ersten Auflage. Von ihr unterscheidet sich, vermutlich unter dem Einfluß einiger jener Mixologien, die vierte nach meinem Eindruck mehr als die zweite und die dritte auch im Stil: ein Bemühen um so etwas wie Volkstümlichkeit findet kaum noch statt, die Lektüre kostet mitunter einigen Schweiß.

Gestatten Sie mir noch eine Randbemerkung zu den biographischen Artikeln, deren Reduktion in der dritten Auflage ich erwähnte. Ich meine nicht die nunmehrige Beschränkung dieser Artikel auf Verstorbene, die vor fünfzig Jahren, als, offenbar im Unterschied zu heute, noch große Leute lebten, nicht durchführbar gewesen wäre, sondern ihre allgemein begrüßte Wiedervermehrung. Der Außenstehende kann sie vor dem Erscheinen des Registers noch nicht recht einschätzen, aber ich gestehe bei ganz unsystematischem Blättern im Blick auf die jüngere Vergangenheit der mir nächstliegenden Disziplin öfters gestutzt zu haben. Ich fand nämlich eine Reihe bedeutender Alttestamentler, die die Streichaktion der dritten Auflage mit Grund überstanden hatten, nunmehr getilgt, so Joachim Begrich, Aage Bentzen, Alfred Bertholet (trotz seiner Verdienste um die RGG!), Julius Bewer, Karl Budde, Gustav Hölscher, Karl Marti, George Foot Moore, Henry Wheeler Robinson, Theodore Henry Robinson,

[16] Ebd.

Ernst Sellin, C. C. Torrey. Von denen, die seit der dritten Auflage starben, sind mehrere aufgenommen, aber ich zweifle, ob jeder von ihnen denen gleichkommt, die ich vermisse, wie etwa Elias Bickermann, G. R. Driver, Johannes Hempel, Paul Kahle, Wilhelm Rudolph, Isac Leo Seeligmann, Yigael Yadin, Joseph Ziegler. Oder, nicht mehr aufs Fach gesehen: tauscht mich mein Eindruck, daß Bonn etwas überproportional bedacht worden ist? Oder Tübingen: nach welchem Maßstab bekamen Faber und Fezer einen Artikel, Rückert und Weiser aber nicht? Doch genug davon. Die Randbemerkung wird das Geleistete nicht verdunkeln, und vielleicht steigert sie noch den Appetit auf die »Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen«, die gerade im K. G. Saur Verlag erschienen ist und deren beide gewichtige Bände ich schon in Händen halten durfte. Es bedeutet ja ohnehin mehr Entlastung als Konkurrenz, wenn ein umfassendes Lexikon wie die RGG wie die Sonne von den Planeten von einem Kreis speziellerer Nachschlagewerke umgeben ist und im ständigen Wechsel mit ihnen gebraucht wird.

Die vierte RGG ist, das sei hier zu ihr das Letzte, nicht nur umfassender und moderner als ihre drei Vorgängerinnen, sie ist auch unserer Zeit weit voraus. Im Artikel »Sixtinische Kapelle« (Band 7, Spalte 1363) steht nämlich zu lesen: »In ihr [der Sixtinischen Kapelle] fanden früher die Papstwahlen statt.« Sie werden mit mir darin übereinstimmen, daß dieser Satz kaum vor dem vierten Jahrtausend n. Chr. geschrieben sein kann. Wenn er nicht eine spätere Interpolation ist – wofür ich keinen Anhaltspunkt finde –, ergibt sich daraus mit der strengen Logik, die wir heute bei unseren Spätdatierungen im Alten Testament anwenden: die vierte RGG gehört frühestens dem vierten Jahrtausend n. Chr. an. Dadurch tritt ihr ohnehin schon unerhört reicher Informationsgehalt noch in ein ganz neues Licht, und unter diesen Umständen erwäge ich nun doch, sie und nicht, meiner vorhin geäußerten Neigung folgend, die erste auf jene einsame Insel mitzunehmen – vorausgesetzt, man darf dort mit einem Buch von acht dicken Bänden anrücken.

Bestimmt darf man das nicht mit den 36 Bänden der Theologischen Realenzyklopädie, obwohl sie handlicher sind als die der RGG, deren Untertitel »Handwörterbuch« zum Trotz. Der im Titel enthaltene Anspruch ist größer: ἐγκύκλιος παιδεία bedeutet kreisrunde, umfassende, allgemeine Bildung, wogegen sich λεξικόν, Wörterbuch, ganz bescheiden ausnimmt. In der Praxis ist die Überschneidung von beidem fast die Regel, was sich schlagend an zahlreichen Doppeltiteln zeigen ließe, angefangen mit d'Alemberts und Diderots »Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné ...«. Dieses berühmteste Werk der Gattung ist von einem starken systematischen Willen beherrscht, der sich aber notgedrungen der Ordnung des Alphabets unterwirft und dann innerhalb der einzelnen Artikel so weit wie möglich durch deren ausdrückliche Einordnung in das Ganze zur Geltung gebracht wird. Ein solcher Wille gewinnt später mutatis mutandis am kon-

sequentesten Gestalt in Hegels Philosophie, auf meist harmlosere Weise steht er auch hinter der theologischen Disziplin der »Enzyklopädie und Methodologie«, deren Klassiker Schleiermachers »Kurze Darstellung« ist und die noch in unseren Tagen durch Bultmanns postume »Enzyklopädie«, Barths »Einführung« und Ebelings »Enzyklopädische Orientierung« mit Autorität erneuert wurde. Aber Autorität bedeutet noch nicht Kompetenz auf allen Gebieten, und so kann es sich nur eben um »kurze Darstellungen« einführenden und resümierenden Charakters handeln. Man mag von einer ἐγκύκλιος παιδεία der theologischen Disziplinen träumen, indem man sich etwa in die »systematische Übersicht« vertieft, die dem Registerband der zweiten RGG voransteht. Aber je länger man das tut, um so deutlicher wird: deren Herausgeber waren unter den Bedingungen des jetzigen Äons bestimmt gut beraten, als sie die Tausende von Einzelartikeln nicht nach dem System dieser Übersicht, sondern nach dem Alphabet anordneten.

Gleichwohl hatte die Wahl des Titels für die TRE durchaus etwas zu bedeuten. Sie stellte sich damit weniger umfangreichen Werken gleicher Thematik gegenüber (neben der RGG etwa dem kleiner dimensionierten »Evangelischen Kirchenlexikon«, das sich allerdings in seiner dritten Auflage auch den Untertitel einer Enzyklopädie zulegte), stellte sich der PRE, der »Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft« von Pauly und Wissowa zur Seite, und vor allem stellte sie sich in die Nachfolge der Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, die der in Erlangen lehrende Basler Johann Jakob Herzog begründet und der große Leipziger Kirchenhistoriker Albert Hauck in ihrer 24bändigen dritten Auflage (1896–1913) zu einem imposanten Monument der konfessionsbewußten deutschen evangelischen Theologie wilhelminischer Zeit mit ihren Stärken und ihren Grenzen und zu einem in Teilen noch heute unentbehrlichen Arbeitsinstrument gemacht hatte. In den fünfziger Jahren muß eine neue RE da und dort Gegenstand von Gesprächen gewesen sein. Ich glaube mich zu erinnern, damals aus dem Mund Ernst Wolfs gehört zu haben, er ventiliere einen solchen Plan gemeinsam mit Heinrich Schlier – doch wohl im Chr. Kaiser Verlag. Mit Bestimmtheit kann ich, und das soll heute meine letzte eigene Reminiszenz sein, eine Szene berichten, die sich 1964 hier in Berlin abgespielt hat: in meiner Dahlemer Wohnung erschienen unverhofft der Gütersloher Verleger Gerd Mohn und sein Hausmeier Dr. Kühne, mir beide bis dahin unbekannt, und fragten mich, ob ich bereit sei, in einer bei ihnen in Vorbereitung befindlichen RE den alttestamentlichen Part und womöglich auch die Hauptherausgeberschaft zu übernehmen. Ich sagte in meinem und ihrem Interesse nein und habe nie wieder etwas von der Sache gehört. Zweifellos war ich weder der erste noch der letzte, den die Herren besuchten.

Die nächste Szene spielt wieder in Berlin, April 1968, aber fernab von dem, was damals Schlagzeilen machte, in einem stillen Sitzungszimmer des Hauses de

Gruyter in der Genthiner Straße[17]. Gegenstand war »eine Realenzyklopädie«, anwesend waren die vorgesehenen »Fachherausgeber« Fohrer (Altes Testament), Kümmel (Neues Testament), Oberman und Martin Schmidt (Kirchengeschichte), sowie last not least Ratschow (Dogmatik); den Verlag vertrat Professor Hans Wenzel. Es fällt auf, daß (wie übrigens auch im Herausgeberkreis der dritten RGG) die Praktische Theologie fehlte – in Schleiermachers enzyklopädischem System »die Krone des theologischen Studiums«[18], schien sie seitdem zur entbehrlichsten Disziplin heruntergekommen zu sein. Schnell einigten sich die Versammelten darauf, den alten Titel programmatisch zu entkonfessionalisieren und also an die Stelle der »Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche« eine »Theologische Realenzyklopädie« zu setzen. Sie stimmten auch darin überein, daß es sich nicht um ein Lexikon handeln solle, »in dem aufgrund von Sekundärliteratur kurze Informationen zusammengestellt werden«; vielmehr müsse »für die einzelnen Artikel zum Beispiel historischen Inhalts eigenes Quellenstudium unerläßlich«sein. Eine wahrhaft griffige Definition des Unterschieds zwischen Lexikon und Enzyklopädie! Noch origineller war, daß die systematische Theologie, besonders die Dogmatik, »vorerst als Team-Arbeit ins Auge gefaßt« wurde; so entspreche es der »Gesamtsituation der systematischen Theologie am weitesten«. Der unermüdliche Initiator des Ganzen, sozusagen der Martin Rade der TRE, Carl Heinz Ratschow, verfaßte unter Verwendung eines älteren Entwurfs ein Exposé, das mit den Unterschriften der nunmehrigen Herausgeber – außer den Genannten Henry Chadwick für die Alte Kirche, Gustaf Wingren für Ethik und Sven Hartman für Religionsgeschichte – alsbald in der Neuen Zeitschrift für systematische Theologie publiziert wurde[19] und sich noch 1977 in Ratschows Vorwort zum ersten Band der TRE wiedererkennen ließ. Das »Reale« erscheint dort als »das Einzelne, das als historisches Geschehen, als historische Gestalt oder auch als Begriff da war und wirksam wurde«, das »Enzyklopädische« als »die Erfassung des Ganzen, aus dem das Einzelne als Einzelnes dieses Ganzen erwächst, und auf das das Einzelne in seiner realen Wirkung als sein Ziel hin wirkt. Das Ganze ist für theologisches Arbeiten jenes intentionale Integrativ Kirche und der geschichtliche Grundinhalt Gott. Dies kommt am Einzelnen und seiner Darstellung als Voraussetzung wie als Ziel – d.h. enzyklopädisch – zur Aussage.«[20]

---

[17] Für das Folgende durfte ich die Akten des Verlages benutzen, wofür ich Herrn Dr. C.-J. Thornton zu danken habe. Ebenso bin ich Frau Brigitte Schäfer im Verlag Mohr Siebeck sowie Frau Dr. Ch. Tietz und Herrn Prof. Dr. Ch. Schwöbel in Tübingen für freundliche Mitteilungen zu Dank verpflichtet.

[18] F. D. E. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums (KGA I/6, 247–446), (1811) 1998, 253 (Einleitung Nr. 31).

[19] NZSTh 11 (1969), 112–15.

[20] TRE 1, VII.

Es liegt auf der Hand und ist uns schon begegnet, daß solche Grundsätze in der »Realität«, also in ihrer Durchführung (heute sagt man »Umsetzung«) ihre Probleme haben. Das trat bei der Vorbereitung der TRE ziemlich dramatisch zutage und führte 1970 zum Rücktritt Ratschows als Hauptherausgeber. Er hatte besonders gegen Oberman leidenschaftlich für den Primat des »Enzyklopädischen« vor dem »Lexikalischen« gestritten, für das Ausgehen vom Ganzen und nicht von den Einzelheiten, für Hegel und Schleiermacher gegen den historischen Positivismus. Martin Schmidt sekundierte ihm mit dem Satz: »Hinter die von Karl Barth erreichte theologische Lage sollte nicht zurückgegriffen werden.« Aber der Verlag entschied sich, da »eine enzyklopädische Anordnung von vielen Unbekannten belastet« sei, für die »lexikalische« Lösung, woraufhin Ratschow resignierte und der Exponent der Gegenseite, Oberman, einmütig gebeten wurde, seine Nachfolge anzutreten. Aber Ratschow behielt seine Mitherausgeberschaft bei, bis er sie 1987 aus Altersgründen niederlegte. Indem die Hauptherausgeber ihm 1977 die Abfassung des Vorworts zum Ganzen übertrugen, würdigten sie nicht nur seine Rolle beim Zustandekommen des Unternehmens, sondern gaben sie auch zu verstehen, daß sie bei der immensen Detailarbeit, die nun in Gang gekommen war, Ratschows Anliegen, die Einheit der Theologie, nicht aus den Augen verlieren wollten.

Die Hauptherausgeber: also nicht mehr der eine Oberman – ihm soll die Zahl der ihm zur Verfügung gestellten Hilfskräfte nicht genügt haben –, aber auch nicht der eine Fohrer, der, scheinbar ebenso dafür disponiert wie sein Fachgenosse Galling für die entsprechende Funktion bei der RGG, das Amt nach kurzer Zeit übernommen hatte – ihm soll alles nicht schnell genug gegangen sein –, und auch nicht der eine Eberhard Jüngel, den man vergeblich gefragt zu haben scheint, sondern ein Zweigestirn, nämlich Gerhard Krause, der Praktische Theologe (nun also doch!), und Gerhard Müller, der Reformationshistoriker. Mit der ihnen beiden eigenen unbestechlichen Klarheit, Nüchternheit und Souveränität machten sie die konzeptionellen und personellen Anfangsquerelen schnell vergessen und gaben sie, ohne sich selbst in den Vordergrund zu drängen, dem ganzen Werk seinen Stil. Müller, der es nach Krauses plötzlichem Tod allein zu Ende führen mußte, bewies zudem, daß auch auf evangelischer Seite ein Bischof der Herausgeber eines theologischen Lexikons sein kann – hier natürlich ohne jede Gefahr eines lehramtlichen Drucks.

Auch sonst gab es weniger Anlaß als anderswo, über Druck zu klagen. Schon Albert Hauck hatte die Maxime »Jedem Mitarbeiter sollte es unverwehrt sein, sich zu geben, wie er ist«, und verzichtete von vornherein darauf, »den Aufsätzen der Realencyclopädie das uniforme Aussehen von Artikeln eines Konversationslexikons zu geben«[21]. Das bedeutete für seine RE die ungeplante Erweite-

[21] RE³ 23, III.

rung von 18 auf 24 Bände (einschließlich zweier inhaltsreicher Nachtragsbände). Ähnlich steigerte sich die TRE von 25 Bänden auf 36. Allerdings gab es auch allerlei Wildwuchs, den zu beseitigen zu den dornenvollsten Aufgaben der Redaktion und der Herausgeber gehörte. Schon im Erscheinungsjahr des ersten Bandes erwies sich eine zweitägige »Raumüberschreitungstagung« als notwendig! Insgesamt dauerte es 28 Jahre, bis alle Bände vorlagen, gegenüber 17 Jahren bei der RE. Dabei wurde der Erscheinungsrhythmus, ebenso wie bei der RGG, mit bewundernswerter Pünktlichkeit eingehalten. Natürlich war in Kauf zu nehmen, daß »der Erkenntnisstand in den ersten Bänden ein anderer als in den letzten ist«[22], und wohl auch, daß die Leser hin und wieder auf Geduldsproben gestellt wurden. Wer sich etwa über die Bekennende Kirche orientieren wollte – in der notwendig straffer organisierten RGG und etwa auch im Evangelischen Kirchenlexikon kein Problem –, sah sich 1980 unter diesem Stichwort auf den Artikel »Kirchenkampf« verwiesen, aber statt seiner fand er 1989 nur einen weiteren Verweis auf »Nationalsozialismus und Kirchen«. Dieser Artikel erschien 1994 tatsächlich, aber bei all seinen Qualitäten erfüllt er doch nicht die Hoffnungen, die man auf eine eigene Darstellung und Würdigung der Bekennenden Kirche gerade in der TRE setzen durfte. Möglicherweise ist dieses Beispiel auch ein kleiner Beleg für meine – und nicht nur meine – Vermutung, daß wir es gerade auf diesem Gebiet – andere heikle Gebiete ließen sich anreihen – immer noch schwer haben, zu unbefangener Sachlichkeit zu kommen. Ich könnte dafür in Anknüpfung an das zur RGG Gesagte aus beiden Werken auch den einen oder anderen biographischen Artikel anführen, in dem eindeutige Verhaltensweisen während des Dritten Reiches verschwiegen, verharmlost, beschönigt oder entschuldigt werden; es ist nicht immer gut, solche Artikel Nahestehenden anzuvertrauen.

Doch wiederum: dies soll nur eine kleine Randbemerkung sein. Das Lob auf die ungeheure Gesamtleistung der TRE ist schon oft gesungen worden und wird weiter gesungen werden; es an dieser Stelle vor Kundigen zu wiederholen, hieße Eulen nach Athen, nein Buletten nach Berlin tragen. Nicht überflüssig scheint es mir aber, in unser aller Namen, im Namen also der Leser und Benutzer, mit einem vierfachen Dank zu schließen.

Der erste Dank gilt den Autoren. Bei der RGG sind es 3970, bei der TRE ist die Auszählung noch nicht abgeschlossen, man schätzt auf etwa 1000. Sie haben geschrieben, was wir in diesen 8 + 36 Bänden lesen. Und wenn es »köstlich« ist, was wir da lesen – von vielem wird man das ohne Einschränkung sagen dürfen –, »dann ist es Mühe und Arbeit gewesen«. So mancher unserer Autoren hat fast zehn oder fast dreißig Jahre von RGG-Artikel zu RGG-Artikel oder von TRE-Artikel zu TRE-Artikel gelebt, nicht wenige beides. Es gab Kollegen, an deren düsterer Miene und hastigen Bewegungen man schon von weitem sah, daß sie

---

[22] G. Müller, Vorwort zu Bd. 36, TRE 36, o.S.

gerade eine zweite Mahnung von der RGG oder einen drastischen Kürzungswunsch von der TRE bekommen hatten. Sie blicken jetzt wieder heiter und bewegen sich mit Gelassenheit – es sei denn, der Abgabetermin für einen Festschriftbeitrag und also etwas im Vergleich mit einem Artikel in unseren Lexika ziemlich Nutzloses steht bevor.

Der zweite, größere Dank geht an die Herausgeber und Fachberater. Sie mußten zu ihren akademischen Gremiensitzungen hinzu die lexikographischen oder lexiko-organisatorischen auf sich nehmen, die allerdings die angenehmeren gewesen sein dürften. Sie mußten viele Personalentscheidungen treffen, von denen sich dann bei der Lektüre der eingegangenen Manuskripte wohl nicht alle als richtig herausstellten, woraufhin sie auf die eine oder andere Weise eingreifen mußten, notfalls durch eigene Autorschaft in letzter Minute. Sie mußten der Versuchung widerstehen, sich denen beizugesellen, die, mit dem RGG-Artikel »Lexikographie, theologische« zu reden, »ihre Sicht von Geschichte und Aufgabe ihrer Disziplin auch durch eine umfassende lexikalische Präsentation durchsetzen wollen«. Je mehr sie von sich selbst und ihren Spezialitäten absehen konnten, um so höher ist die Achtung, die sie sich durch ihre herausgeberisch-beratende Tätigkeit erworben haben.

Ein ebenso großer Dank gebührt den Redaktionen. Die schwindelerregende Zahl der Autoren läßt von ferne ahnen, welche immense Arbeit in den beiden Büros in Tübingen und Berlin geleistet worden ist. Und man bedenke: die Autoren waren überwiegend deutsche Professoren, gehörten also einer als überdurchschnittlich schwierig und eitel geltenden Menschenklasse an, so daß die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in den Redaktionen reichlich Gelegenheit erhielten, ihre Geduld zu bewähren; aber vielleicht hatten sie in aller Plage auch einiges zu lachen. Wir wünschen ihnen einen guten Fortgang der Arbeit an den Registern und nach deren Abschluß Wege, auf denen ihnen von Nutzen ist, was sie hier gelernt und geleistet haben.

Den letzten und größten Dank schulden wir den beiden Verlegern. Vier Generationen Siebeck und in jeder Generation eine RGG, jede ihrer Zeit entsprechend, aber jede auch ein neues Wagnis, jede von einem Siebeck – Paul, Oskar, Hans Georg und Georg – ganz zu seiner Sache gemacht, jede ein geistiger und – von der vierten dürfen wir es doch wohl auch hoffen – ein materieller Gewinn – eine wahrhaft »buchenswerte« Geschichte! Und die alte RE in ganz neuer Gestalt in einem neuen und doch alten großen Haus inmitten der dortigen editorischen, lexikalischen und enzyklopädischen Unternehmen – welcher Glücksfall für die Theologie, hoffentlich aber auch für das Haus selbst! Die beiden Verlage haben sich um die Theologie schon ohne diese Lexika mehr verdient gemacht als manche Institution, in deren amtliche Zuständigkeit sie fällt. Durch die Lexika haben sie ihr Verdienst gekrönt, und indem sie deren gleichzeitigen Abschluß in nicht alltäglicher Gemeinsamkeit feiern und uns daran teilhaben

lassen, fügen sie der Krone noch einen kostbaren Stein hinzu. Wir danken beiden Häusern von Herzen und wünschen ihnen und uns, daß sie die jetzt neu gewonnene Freiheit für die Herstellung vieler guter und schöner Bücher nutzen können.

Summary

To celebrate the completion of both works, the publishing companies organized a "Night of the Encyclopedia", during which this lecture was given. It acknowledges the 4th edition of the RGG against the backdrop of the first three editions and the TRE against the backdrop of the Herzog-Hauck "Realencyclopädie" as documents of the history of theology in the 20th century.